

Ph.u.

543

Q







<36623537470014

S

<36623537470014

Bayer. Staatsbibliothek

~~579~~
V. 78.

Ph. U. 543 9

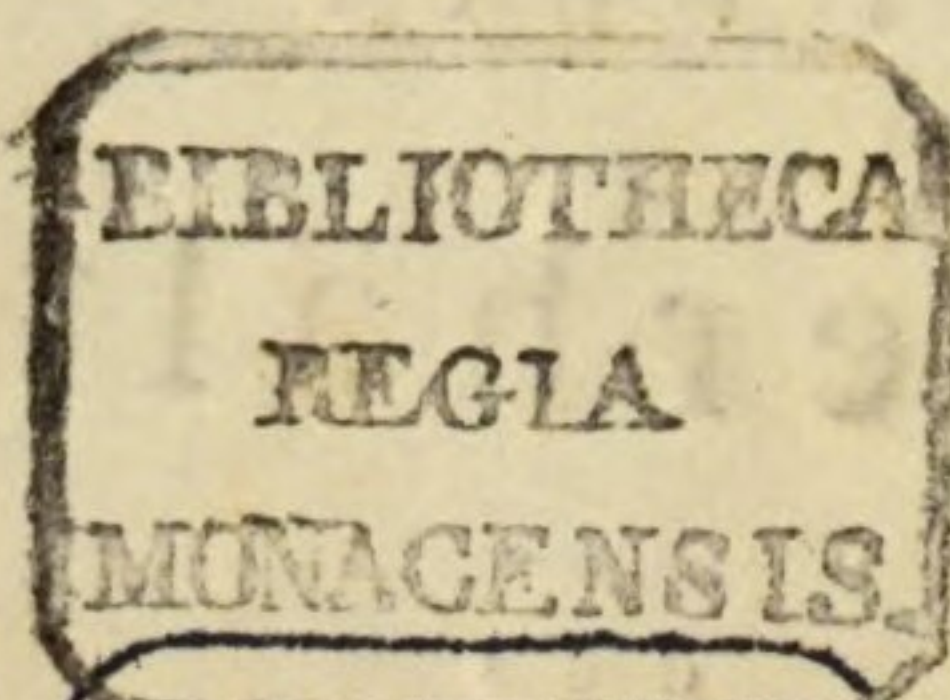
Wening

U e b e r
das Verhältnifs
des
Wefens zur Form
i n d e r
P h i l o s o p h i e.

E i n e
gekrönte Preisschrift

von
Johann Nepomuk von Wening,
Doktor der Philosophie.

L a n d s h u t 1 8 1 1.



S e i n e m

innigst geliebtesten Vater

Johann Nep. von Wening

geweiht

als

Zeichen kindlicher Liebe
und Ehrfurcht

v o m

V e r f a s s e r.

Johann Nep. von Wenzing

Leipzig

Neueste Geschichte der Lüneburger

und Elbinger

Die Lüneburger sind eine alte
norddeutsche Stammes- und
das wichtigste Volk der
norddeutschen Länder. Sie
sind eine alte, stolze, kühne
Völkerschaft, die in der
Geschichte eine wichtige Rolle
gespielt hat. Sie sind eine
Völkerschaft, die in der
Geschichte eine wichtige Rolle
gespielt hat. Sie sind eine
Völkerschaft, die in der
Geschichte eine wichtige Rolle
gespielt hat.

V o r r e d e.

Die Philosophie, jene erste und ehrwürdigste aller Wissenschaften kann nicht das Geschenk flüchtiger Augenblicke, und kurzer Jahre seyn. Ernstes Studium der Geschichte, und gründliche Selbstkenntniß sind die zwey schwierigen und mühevollen Wege, die zu ihr führen, und von denen keiner erläßlich ist, deren Durchlaufen aber eine lange Reihe

von Jahren fordert. Dem Verfasser würde es daher nie beygefallen seyn, in seinem zwanzigsten Jahre mit einer philosophischen Schrift aufzutreten, da er keines der zwey Erfordernisse ganz erfüllt zu haben glaubt, da er weiß, es sey wohl kräftiger Muth und Phantasie, aber selten ruhige Besonnenheit und überlegende Forschung das Geschenk der Jugend. Dazu kommt noch der besondere Umstand, daß es nur immer wenige Nebenstunden waren, in welchen die vorliegende Abhandlung, deren Gegenstand doch so wichtig und umfassend ist, bearbeitet werden konnte. Die Rechtswissenschaft, des Verfassers Hauptstudium, liefs sich ihre Rechte nicht streitig machen. Er kann sich indess vollkommen entschuldigen mit der gesetzlichen Gewohnheit, die es bey der Lösung einer Preisfrage nöthig macht, das Manuscript dem Drucke zu übergeben. Dieser Umstand ist ohnehin bekannt, und es hätte deßwegen vielleicht keiner Vorrede be-

durft: allein dem Verfasser liegt noch etwas anderes auf dem Herzen, dessen er sich als Vorredner gerne entlasten möchte, nämlich des Vorwurfes der Anmaßung und Unbescheidenheit, deren man ihn etwa beschuldigen möchte.

„Er hat es nicht nur gewagt, an das Lied, welches die Neumodephilosophie zur allgemeinen Ohrenbetäubung immer wiederholt, nicht einzustimmen, sondern er war selbst so frech, sich zu widersetzen, einzureden und abzusprechen: der fürchterlichen Beyspiele ungeachtet, die man solcher Versuche wegen schon aufgestellt hat, jener literarischen Todschläge nämlich, die fast alle gelehrten Blätter anführen!“

Der Verfasser muß freylich gestehen, daß er diesen Schwärmereyen nicht huldigte, gestehen, daß er sie für nichts weniger als für Philosophen hält, gestehen endlich, daß er ihnen deswegen

wahrhaft gram und abgeneigt sey. Er hat aber auch die Gewißheit, daß er dasjenige, was er in dieser Beziehung redete, mit Recht redete und sagen durfte. Zuvörderst ist es einmal seine innige Ueberzeugung, und nicht eine zufällig angeeignete Denkart, oder Nachspreche-
rey. Er kann also dabey auch kein anderes Interesse als das der Wahrheit, gehabt haben. Zweytens geht seine Meynung dahin, daß die Wissenschaft, also auch die Philosophie nirgends weniger gedeihen könne, als wo der Geist der Slaverey den freyen Aufflug hemmt, und das Schwerdt des Rigorismus die Schwingen der Selbstthätigkeit beschneidet. Nein, die Wahrheit hat kein Gängelband, an dem sie sich von irgend einer Parthey willkührlich leiten läßt. Sie ist frey und fessellos. Es darf also nicht dahin kommen, daß man einem Klubb die Herrschaft überlasse, und sich dessen Befehlen gutmüthig und furchtsam unterziehe, sondern in der Region der

Wissenschaft giebt es weder Krone noch Scepter, sie ist ein unermessliches Gebiet, wo jeder sein freyes Eigenthum finden kann. Drittens aber, und dieß bittet der Verfasser vorzüglich zu bemerken, ist auch das Gesagte mit schonender Achtung des vorhandenen Besseren ohne Erwähnung eines Individuums, und stets gemäßigt gegeben. Wer vorurtheilsfrey das Ganze betrachtet, wird dieses zuverlässig so finden, und den Verfasser von jeder stolzen Anmaßung oder Beleidigung lossprechen. Ein solcher ist es aber auch allein, an den man sich wenden kann. Denn wo die Stimme der Wahrheit nicht gehört werden will, ist weder Recht noch Billigkeit zu erwarten. Uebrigens wird der Verfasser mit innigstem Danke jede Verbesserung und jede gegründete Rüge annehmen.

Sein einziger Wunsch und seine Absicht geht nur dahin, zur Ermunterung

kräftiger Seelen etwas beyzutragen, daß sie standhaft den Spielereyen der neuen Tagsphilosophie entgentreten, und der ächten Philosophie den hie und da geraubten Thron wieder geben, befestigen und sichern mögen.

Landshut den 30ten May 1811.

Der Verfasser.



Inhaltsanzeige.

Einleitung.

Ueber den Umfang und das Interesse der
Aufgabe.

Betrachtung des gegenwärtigen Lebens der Menschheit	§. 1.
Gegenwärtiger Zustand der Philosophie	— 2.
Die Philosophie in der Vergangenheit	— 3.
Uebersicht der Abhandlung	— 4.

I. Abschnitt.

Von dem Wesen.

Der Mensch	— 5.
Geist und Natur	— 6.
Vernunft und Sinnlichkeit	— 7.
Object- und Subject-Offenbarung	— 8.
Freyheit	— 9.
Glaube	— 10.
Idee	— 11.
Gefühl	— 12.
Leben und dessen Offenbarungen	— 13.
Das Wesen	— 14.

II. Abschnitt.

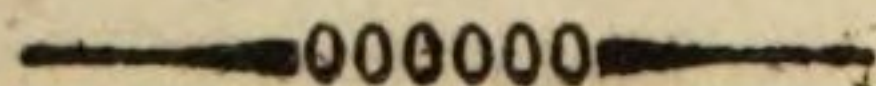
Von der Form.

Von der Form im Allgemeinen	§. 15.
Mehrheit der Formen	— 16.
Ueber die Formen des Lebens	— 17.
Phantasie	— 18.
Verstand	— 19.
Kunst	— 20.
Wissenschaft	— 21.
Wechselverhältniß des Lebens, der Wissen- schaft und Kunst	— 22.
Verhältniß des Wesens zur Form in der Philosophie	— 23.

III. Abschnitt.

Von dem Begriffe, Umfange, der Einthei- lung und Geschichte der Philosophie.

Weisheit und Philosophie	§. 24.
Mythik	— 25.
Sophistik	— 26.
Dogmatismus und Skepticismus	— 27.
Ableitung der Wissenschaften	— 28.
Zweige der Philosophie	— 29.
Ueber Naturphilosophie	— 30.
Geschichte der Philosophie	— 31.
Uebersicht des Ganzen	— 32.



E i n l e i t u n g.

Über den Umfang und das Interesse der Aufgabe.

§. 1.

Die Abhandlung kann mit nichts Wichtigerem begonnen werden, als mit einer kurzen Betrachtung des gegenwärtigen Lebens der Menschheit, — des Zeitgeistes. Ist es doch gewiss, daß die Philosophie die ganze Menschheit umfaßt, ihr Inneres entwickelnd, und äußerlich darstellend in Leben und Wissenschaft und Kunst! Auch dünkt es mir unbezweifelt wahr zu seyn, daß wechselsweise aus dem Charakter eines Zeitalters seine Ansicht von Philosophie hervorgehe, und hinwiederum durch fernere Fortbildung der Philosophie allmählig die künftige Entwicklung aller menschlichen Thätigkeit bestimmt werde. Daher muß jeder, der Philosoph seyn will, den Moment der Zeit kennen, in welcher er das Ewige als ein besonders entwickelt erblickt, er muß vorzüglich, wenn er seine individuelle Ansicht aussprechen, und andern mittheilen will, wissen, was Homo-

genes und Freundschaftliches , und was Verschiedenes und Feindliches sich vorfinde. Die Gegenwart ist das Element, in dem er sich bewegen muß. Von ihr hat er vieles zu erwarten, zu fürchten und zu hoffen. Nächst der Vergangenheit bleibt ihm der Geist seiner Zeit ein gewisser Leitstern, dem er sich bald anvertrauen und anschniegen, von dem er bald zurückweichen, und abgeschreckt werden muß. Für sich spricht keiner. Jeder wünschte wohl dem geistigen Gesamtverbande sich anzuschließen, um jene Seite des Würfels mit unendlichen Seiten hervorzuheben , die seinen Geist beleuchtet hat. Dazu ist es gar nicht nöthig einen solchen Plan gefaßt zu haben, wie ein drohendes Gewitter am Horizonte der Philosopheme aufzutreten, und ein eignes System zu gebähren, oder irgend einer Parthey Schild auszuhängen, als ihr treuer merkwürdiger Verfechter. Auch jedem muß diese Einsicht und Kenntniß wünschenswerth seyn, der ruhig und ohne die mindeste Anmassung darlegen will, was ihm zur Überzeugung geworden. Letzteres allein ist meine Absicht und den Grundsatz, der mich dabey leitete, habe ich in der Meynung ausgesprochen, die ich überhaupt von aller Mittheilung und ihrer Nothwendigkeit, dann der Bearbeitung jeder Wissenschaft gefaßt habe;

Wer sich selbstgenügend in das Gebäude seiner Theorie verschließt, bauet immer an

einer Seite, da die andern ungebaut liegen bleiben. Wer aber stets in fremden Theorien herumirret, ohne Muth und Kraft zu gewinnen, selber Hand anzulegen, kommt nie zur wahren Wissenschaft, wie jener Baumeister nie ein Gebäude zu Stande bringt, der fremde Werke bloß müßig betrachten wollte. Darum gehe jeder in sich, bekenne frey, was er meynt, und prüfe, was andere meynen und gemeynt haben. Harmonie des eigenen Selbstdenkens, und des geschichtlichen Studiums ist die ächte Quelle alles Gründlichen und Gedeihlichen in der Wissenschaft.

Welche dringende Anforderung aber in diesem Ausspruche auf Kenntniß des Zeitgeistes gemacht ist, leuchtet von selbst ein. Unfehlbar nothwendig ist sie nämlich einmal, um den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie zu bestimmen, da nichts, was aus dem Geiste des Menschen stammt, so losgerissen von allem andern ist, daß man es allein für sich vollkommen begreifen könnte. Aber ferner ist zu behaupten, daß selbst das Studium des Alterthums unfruchtbar bleibe ohne diese Einsicht. Denn der Buchstabe bringt kein Leben, wenn selbiges nicht erst aus dem Leben selbst erkannt ist. Wo kann und soll dieß aber anders geschehen, als in jener Zeit, die jedem die Gegenwart geworden? So hat jeglicher, der in das Heilig-

thum der Philosophie gelassen seyn will, zwey Blicke zu thun, einen in sich, einen auſſer sich: er muſs die Menschheit und den Menschen in sich und auſſer sich, die Individualität und die Totalität verstehen zu lernen suchen.

Der Charakter des Lebens der Menschheit aber in einer bestimmten Zeit ist der Geist dieser Zeit, und da im Fortgange der Abhandlung von dem Leben des Menschen erst ausführlich gesprochen werden kann, so ist es hier nur daran, diesen Zeitgeist in unsern Tagen zu erforschen und kennen zu lernen. Dieſs scheint, wegen eines darüber allgemein vorhandenen Widerspruches noch ein besonderes Interesse zu gewinnen. Einige nämlich erheben ihre Stimme gegen das Zeitalter, in dem wir leben, und werden oft wahren Buſspredigern nicht unähnlich, indem sie sich an Verwünschungen erschöpfen, und allen Scharffinn aufbieten, den Kontrast unserer und vergangener Tage ins grellste Licht zu setzen. Dagegen eifern andere, die nicht weniger ausgezeichnete Mitglieder zählen, und preisen die Gegenwart als die Summe alles Groſsen und Vorzüglichen der Vergangenheit, als die verklärte Einheit etc. etc. Welcher von beyden Parteyen soll man wohl Recht geben? Soll Lob gelten, oder Tadel? Ich glaube, um etwas mit Grund auslagen zu können, müſſe man gerade so verfahren, wie mit der Beurtheilung einzelner Menschen. Und

da finde ich 4 Punkte, nach denen zu forschen ist: Leben, Wissenschaft, Kunst und das Wechselverhältniß dieser. Hier nur von den hervorstechendsten Zügen.

I. D a s L e b e n.

Einer solchen Vielseitigkeit, wie sie die Gegenwart äußert in ihrem Leben, darf sich keine Zeit der Vergangenheit rühmen, das kann man kühn behaupten. Es ist eine erfreuliche Erscheinung, die Thätigkeit und Beredsamkeit unserer Tage nach allen Richtungen zu verfolgen, die sie genommen. Neue Rinnsaale sind eröffnet, in denen der Strom der Menschheit sich ergießt, und neue Kräfte sind zum Erwachen gekommen. Vieles ist abgeschüttelt, was als ein drückender Schleier die Finsterniß des Aberglaubens ehemals verbreitet, und in so ferne hat sich der Umkreis dem Lichte erweitert. Besonders hat die Politik mit gigantischem Arme alle Federn menschlicher Thatkraft angespannt, und außerordentliche Erscheinungen bewirkt. Die Nachwelt muß einst darüber staunen, und so weit mit Recht. Aber indem das Leben sich so vielseitig gestaltet hat, schwankt der innere Grund, und die Einheit nahet dem Untergange in der Zerstreung. Dieser innere Grund aber und diese Einheit ist nichts, als der Bund der Sittlichkeit und Religiosität, und an deren Mangel kränkelt unser Zeitgeist. Wer ein vor-

urtheilfreyes Auge hat, dem wird dieser Vorwurf nicht fremd anklingen, er hat es wohl selbst schon oft gedacht und gefühlt. Darum fehlt auch eine schöne Gemüthlichkeit und lebendige Geneigtheit, wahre Kraft und Energie. Es fehlt überall der gemeinsame Mittelpunkt, auf den alles bezogen werden sollte. Der Mensch lebt im Äußern, ohne der Menschheit zu leben, er ist sich selbst fremd, und doch ganz in Egoismus versunken, alles Wirken und Handeln ist mehr ein angewohntes Spiel, Tugend, Sittlichkeit, Religion eine Mode, die man zu Zeiten mitmachen muß. Daher im Verhältniß gegen das Alterthum auch weniger Patriotismus und Kosmopolitismus, mehr Galanterie und Feinheit, als aus dem Herzen gegriffene Humanität, wenig Glaube, mehr kaltes Ver zweifeln am Schönen und Großen, und jeder mehr Maschine eines äußern Getriebes, als selbst Herr und Herrscher; man will lieber regiert seyn, als sich selbst regieren.

II. W i s s e n s c h a f t.

Mit welchem Eifer unser Zeitalter die Wissenschaft ergriffen, muß jeder einsehen, der nur in etwas mit der Literatur der Gegenwart bekannt ist. Keinen Theil der Wissenschaften liefs man unbearbeitet, jeder ward in irgend einer Rücksicht weiter gefördert. Neue Zweige sind aufgeblüht, von denen frühere Zeiten nichts

gewußt. In großen Dingen hat sich der Geist der Zeit geoffenbaret, und viele Heroen der Wissenschaft sind, die mit kühner Hand alte Gebäude zertrümmern, und neue aufführen, an denen sich bald noch Neuere versucht. Aber nur eine Frage ist zu thun, worin freylich eine große Beschwerde liegt. Warum steht die Wissenschaft so abgesondert vom Leben? Warum ist das wechselseitige Band nimmer geknüpft, so, daß sich durch die Trennung zwey Partheyen gebildet haben: — einseitige Praktiker, die gern alle Wissenschaft aufheben und entfernen möchten, und die Theoretiker leerer Schwärmereyen ohne Anwendbarkeit anklagen — und einseitige Theoretiker, die an ihre Theorie alle Wahrheit und das Leben knüpfen, Schimpf und Schande auf alles andere häufend. Eine bedeutende, aber, wie ich glaube, nicht ungegründete Klage. Daher fehlt es auch so oft bey vielen einzelnen Kenntnissen an fester Begründung und tiefem Nachweisen, man sieht sich oft, wo man Gediegenheit und durch Vernunft oder Erfahrung bestätigte Resultate erwartet, in einem oberflächlichen spielenden Gewebe befangen, in einem großen Gebäude auf leichten Grund, man findet mehr blendenden Schimmer, als wohlthätiges Licht.

III. K u n s t.

Auch die Kunst hat sich herrlicher Versuche zu erfreuen, und vieler Meisterwerke, die erst noch die Zukunft ganz als solche anerkennen wird. Die Gegenwart bereichert gewiß ihre Geschichte mit vielen Erfindungen und vorzüglichen Ereignissen. Besonders wirken im Stillen mehrere Männer, die mit Würde den Namen „Künstler“ tragen, deren Schöpfungen einst spätere Zeiten nach Verdienst achten und bewundern werden. Allein für das Ganze ist die Kunst bey weitem nicht geworden, was sie seyn könnte und seyn sollte. Nur wenigen Gemüthern ist ihre Welt aufgeschlossen, bey der Mehrzahl trifft sie Kaltsinn und Gleichgültigkeit. Es mangelt eine allgemeinere Theilnahme des Ganzen, das immer mehr im Streben nach Nutzen und Eigennutz, oder nach modischer Zierlichkeit und Eleganz begriffen ist. Der tiefe seelenvolle Künstler erfreut sich eines geringen Beyfalles. Dazu ist noch gekommen, daß viele Gelehrte sich mit einer gewissen Verachtung über die Künstler zu erheben suchen, wodurch der Schein entstanden ist, als wenn die Wissenschaft selbst an sich auf einer über die Kunst erhabenen Stufe zu stehen käme. Viele hegen auch das Vorurtheil, was Kunst leisten könne, habe sie schon vollendet, alles Neuere sey nur Nachbildung und Nachahmung. Und so muß freylich das Streben der Gegen-

wart alle Bedeutung verlieren, und die Liebe für Kunst erlöschen.

IV. I h r W e c h s e l - V e r h ä l t n i s s .

Dieses Wechselverhältniß besteht in dem gegenseitigen Ineinanderwirken, und dem lebendigen Bunde aller drey. Wenn es gelungen ist, solchen Bund zu schliessen, dann feyert die Zeit den höchsten Triumph, die Menschheit selbst steht auf dem Höhepunkt ihres Gesamtseyns, da hat sie ihr Innerstes entfaltet, ihre Schöpfung liegt am Tage, und freudig wandelt der Mensch in der selbst geschaffenen Welt. Dafs es Zeiten gab, die näher lagen diesem Ideale, ist nicht zu bestreiten. Unsere Zeit ist wohl weit entfernt davon, ja viel mehr im Gegensatze damit, in der Trennung des Lebens der Wissenschaft und Kunst begriffen. So viel wird aus dem Vorigen klar seyn, und eben darin ist auch der Charakter unserer Zeit, der Zeitgeist ausgesprochen. Über Tadel oder Lob im Ganzen schweigt billig der Einzelne. Für beyde scheint hinreichender Stoff aufgefunden. Vieles muß man anstaunen, und den Menschen unserer Tage bewundern, manches aber auch erregt Mitleiden für, und Widerwillen gegen ihn. Wichtig sind aber die zwey Fragen, die sich aus der gemachten Betrachtung ergeben. Giebt es erstens einen Einheitspunkt des menschlichen Gesamtseyns, und welchen? In was für einem Verhält-

nisse ferner stehen Leben, Wissenschaft und Kunst zu einander? Beyde Fragen müssen ihre Beantwortung in der Lösung unserer Aufgabe finden. Denn die Philosophie, deren Wesen und Form hier erklärt werden soll, umfaßt ja die ganze Menschheit mit dem Grunde aller ihrer Erscheinungen.

§. 2.

Wenn man den Gang der deutschen Philosophie, welche den Hauptmoment der neuern Philosophie bildet, oder ganz mit ihr zusammenfällt, von ihrem ersten Ursprung bis auf unsere Zeiten, diese mit eingeschlossen, verfolgt, so ergeht es einem gerade so, wie es einem Schiffer ergehen würde, welcher einen breiten mächtigen Strom beführe, der plötzlich, er weiß nicht wie und wohin, in seiner Gröfse versiege, und kaum mehr in eine dürftige Quelle sich fortergöfse, an der man des Stromes ehemalige Gewalt und Pracht schwerlich erkennen könnte. Oder ist es wohl anders mit dem Zustande der neuesten Philosophie, wenn man ihn mit einem frühern, ja noch kurz vergangenen vergleicht? Welches gewichtige Ansehen genießt sie denn noch? Welche Energie und Kraftanstrengung äußert sich denn noch für sie? Wie oft haben nicht schon jeden, der mit Interesse an dem höchsten Studium hängt, von vielen Seiten die thöricht-

sten Ausprüche darüber angeeckelt: „dafs im „Grunde die Philosophie doch nichts taue, „dafs Jemand, der sich mit ihr noch befaße, „ein untauglicher halber (! ?) Mensch sey, „dafs man erst durch ein positives Fach ein „brauchbarer und ganzer Mann (! ?) werde, „u. d. gl.“ Wenn man solche Reden, und im vollen Ernste, und von vielen hören mufs, so weifs ich nicht, ob jener Indifferentismus, den mehrere befürchten, nicht schon wirklich eingetreten ist: ob man nicht vielmehr zur Ausrottung als zur Vorbeugung Hand anlegen sollte. Und woher mag diese böse Erscheinung wohl kommen? Worin liegt der Grund eines so auffallenden Erkaltens gegen die Wissenschaft der Wissenschaften? Es dünkt mir nicht so schwierig, dieses zu erklären, und die Ursachen aufzuzählen, obwohl der Schleier gehoben werden mufs, über vieles, was mehrere aus verschiedenen Gründen verborgen lassen möchten. Solches ist aber um so leichter zu wagen, da schon mehrere über dasselbe und ähnliches sich geäußert haben, und eine Appellation auf geistige Freyheit wohl für jeden begründet ist. Zuerst gebührt Ruhm und Hochachtung jenen Kraftmännern, die als ächte Philosophen wider den Strom der Verkehrtheit zu arbeiten trachteten, der Sinnlosigkeit ihre Befinnung entgegenstellten, und doch noch manchen für die Weihe der Weisheit erhielten. Sie haben wenigstens für bessere Tage den Funken bewahrt,

damit er wieder weiter glühen möge durch die Herzen, wenn einmal die räthselhafte Sphynx unserer Modephilosophie von dem geraubten Thron aus Verzweiflung in das Meer der Vergessenheit sich gestürzt hat. Dafs die Stimme solcher Männer nicht schon in der Gegenwart grössere Wirksamkeit geäussert, und mehr Liebe für Philosophie erweckt hat, geschah, weil sie von der Mehrzahl jener überschrien werden, die gerade alles Unheil über die Philosophie brachten, indem sie erst mit einer prunkenden Aussenseite alles an sich lockten, aber bald wieder zurückscheuchten, als man die Thorheit unter der Verkappung entdeckte. Allein damit trug es sich auch zu, dafs man die Philosophie selber zu verachten anfieng, weil man nicht das Ächte vom Falschen zu trennen verstand: dafs man den Tempel selbst verliess, weil man nicht gewahrte, wie die eingeschlichenen Bonzen statt der Gottheit einen Götzen hingestellt hatten. Viele Anklagen hat man gegen diese zu führen, über die eine Widerlegung nicht zu befürchten ist. Hier nur die wichtigsten Punkte. Jenen Weg verschmähend, der vom innern lebendigen Grunde des Menschen ausgeht, geregelt ist nach der psychologischen Einsicht des Geistes, und anfängt, und begränzt wird mit der möglichen Erkenntniss, — deckt die neue Philosophie mit einem Schlage das ganze All auf, und die ewige Schöpfung. Der Einsicht ist weiters keine Schranke gesetzt, alle

Höhen und Tiefen sind ihr eröffnet. Ein neuer Gott steht der neue Philosoph da, und entziffert nach seinem Winke alle Geheimnisse aus der geheimnißvollen Einerleyheit. Lange möchte sich der kalte Verstand geneigt finden, diese Schwärmereyen, und den dunkeln mysteriösen Unfinn zu belächeln. Aber wenn man auf die Entehrungen stößt, die durch solche Thorheit dem Heiligsten, was die Menschheit hat, widerfahren sind, wenn im vollen Ernste Sätze behauptet werden, vor denen sich die Vernunft empört, dann verstummet das Lächeln, Abscheu ergreift den Bessergefinnten, und es wird begreiflich, wie der, welcher die Philosophie nur in solchem Lichte erblickte, ganz von ihrem Heiligthume hinweggeschreckt wird, wenn ihn anders ein guter Genius bewahrt, und nicht gleicher Schwindel ihn ergriffen hat. So ist es zur Mode geworden, statt ruhig besonnener Forschung sich hinzugeben und nach Klarheit zu streben, in sinnlosen Formeln zu schwärmen, und die Dunkelheit zu suchen — „denn sie meynen, sagt ein ausgezeichneteter Denker, um nicht zu reden wie das Volk, müsse man rasen.“ Dahin ist in unsern Tagen auch die Naturphilosophie gekommen. Obwohl es noch eine wichtige, wenn gleich gewagte Frage ist, ob es überhaupt eine Naturphilosophie gebe, und ob sie in ihrer Konsequenz nicht dahin führen müsse, wohin sie gekommen, so ist hier nur von ihrem gegenwärtigen Zustande die

Rede, so ferne er auch Ursache an dem Verfall der Philosophie ist. Wenn ehemals die Natur-Philosophie nur neben der Philosophie des Geistes auftrat, so hat sie jetzt alles in sich geschlossen. „Es giebt nur Eine Philosophie, die der Natur“ heisst ein gewichtiger Ausspruch. Daher fällt sie zusammen mit der Identitätslehre, aufhebend die Würde des Geistes, den Adel der Freyheit, Tugend und Religion. Es bedarf keiner Erinnerung und Hinweisung auf die fürchterlichen Ausgeburten der geistigen Verwirrtheit und Phantasterey, die auf diesem Wege an's Tag'slicht gefördert wurden. Alle Systeme, die aus solchem Stamme entsprossen, sind mit drey Vorurtheilen behaftet: 1) mit dem Vorurtheile der Neuheit; 2) dem der Vollendung und Geschlossenheit; 3) dem Vorurtheile eines Monopols, als wäre die Wahrheit ein ausschliessliches Eigenthum ihres Systemes und ihrer Kaste, und kein Gemeingut der Menschheit. Wo diese Vorurtheile so fest gewurzelt sind, als in der neuern Schule der Philosophie, ist eine Erscheinung leicht zu enträthseln, die wohl am meisten beytrug, die Liebe zur Philosophie erkalten, und Gleichgültigkeit oder gar Verachtung an ihre Stelle kommen zu machen. Ich meine dadurch das inhumane und unwürdige Benehmen der Philosophen gegen einander. Wie wenig sich diess mit der Aufgabe jedes Einzelnen, und aller verträgt, wie zerrüttend es auf das Ganze wirken muss, bedarf keiner Erinnerung. Ist es

wohl zu verargen, daß man jene Tempel flieht, worin man den Frieden der Seele und Beruhigung gesucht und nichts gefunden hat, als einen Tummelplatz der größten Fehden? Wie stimmt denn wohl solch ein Betragen mit der Überschrift des Tempels überein? Muß nicht jeder, der diese Lehre nicht anderswo gelernt, mißtrauisch gegen sie werden, da er ihre Verkündiger zanken und hadern sieht wie die Gassenjungen? Ist solch ein Streit und Krieg auch wohl nothwendig? Träume ja Niemand weiter von einem ewigen politischen Frieden, wenn nicht einmal die Philosophen zu einem philosophischen gelangen können. So ist dann der Charakter unserer Modephilosophie ein doppelter: von innen phantastisch und schwärmerisch, von außen polemisch, inhuman und grob. Folgende Fragen stellen sich jedem dabey dar: Auf welchem Grunde erhebt sich die Philosophie, und welches ist das fortwährende Kriterion ihrer Aussagen? Wieferne ist die Phantasie in die Philosophie aufzunehmen, und wie unterscheiden sich Poesie und Philosophie? Ist diese jemals ganz neu, ganz vollendet, und das Monopol einiger Wenigen? Offenbar ist es, wie alle diese Fragen mit der einen über Wesen und Form der Philosophie zusammen fallen.

§. 3.

Ist die Betrachtung des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie wichtig, so ist es wohl

die des Vergangenen eben so sehr, ja noch wichtiger ist sie wegen der großen Phänomene, die sich da erzeugt, wegen der vielgestaltigen Fortschritte, und Rückschritte, Veränderungen und Wiederholungen. Das doppelte Studium vereint, das der Vergangenheit und der Gegenwart, giebt eigentlich erst vollendete geschichtliche Erkenntniß im Gegensatz mit jener allein, die man aus und in sich selber findet. Hier scheint mir eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten Punkte vorzüglich desswegen am rechten Orte, weil im Fortgange der Abhandlung öftere Beziehungen nöthig sind. Mehreres über Geschichte der Philosophie selbst, und ihre Epochenabtheilung kömmt noch besonders im dritten Abschnitte vor. Die ersten Erscheinungen, in denen sich das Streben der Philosophie sichtbar äußerte, waren die religiösen Philosopheme der Indier. Wie Indien im Ganzen als die Wiege der Menschheit anzusehen, so ist sie in so fern auch die Geburtsstätte der Philosophie. Es war der religiöse Standpunkt, von dem die Indier ausgingen, und die Poesie erscheint in engster Vereinigung mit der Philosophie. Doch zeigt sich unverkennbar das Ringen, der innere Drang, das lebendige Gefühl auszudrücken durch das Wort. (Ουπνεκαί Tschehanduok. Brahm 4.) Erst die Griechen waren das Volk, welches zuerst der Philosophie den Cyklus der Wissenschaften eröffnete. Doch war es auch hier die Mythe, welche die ersten Keime philosophischen

schen Denkens in sich schloß. Daher beginnen so Viele die Geschichte der Philosophie erst mit der jonischen Schule. Das Grundprinzip alles Seyns und Bestehens, das Element aufzufinden, woraus Alles geworden, war der Mittelpunkt dieser Schule. Dasselbe war auch Thema im pythagoräischen Systeme, nur daß man den Weg der Mathese einschlug, und alles auf Zahlen zurückführte. Eine glänzende Umwandlung erblühte der Philosophie durch den Eleatismus. Es trat die Erkenntniß der Vernunft im Gegensatze der Erfahrung auf, außer ihr ward alles als nichtig erklärt, auf sie alles bezogen. Daher findet die Identitätslehre hier ihre ersten Grundzüge ausgesprochen. (Aristot. Metaphys c. 5. I.) (Diogenes Laeret §. 10. IX.) Den Höhepunkt hatte die Schule mit Zeno erreicht, dessen Beweise von den Widersprüchen der Erfahrung bekannt sind. Durch die eleatische Schule veranlaßt, bildete sich die Atomistik, als ein Versuch, die Vernunft mit der Erfahrung wieder zu einigen. Aus der Dialectik des Zeno (des Eleaten) aber, wie sie einseitig aufgefaßt ward, entsprang im Vereine mit der damals gränzenlosen Verderbnis die Sophistik. Plato und Aristoteles, und dann noch mehrere Schriftsteller selbiger Zeiten, haben uns hinreichend über den Zustand der Philosophie unter diesen verderbten Sophisten belehrt. Doch ist so viel gewiß, daß die Sophistik die Logik in einem ausgezeichneten Grade beför-

dern mußte. Auch ist sie schon in so ferne
 merkwürdig, als sie Ursache eines ganz neuen
 Umschwunges der Philosophie ward. Bisher
 hatten alle Denker den Blick nach Außen auf
 die Erklärung der Natur gewendet. Schon dar-
 in lag der Keim zu einer neuen Ansicht, die
 sich im Gegensatze früher oder später erheben
 mußte, da jedes Fortschreiten menschlicher
 Kenntnisse zuerst in Extremen geschieht. Aber
 die erste Ursache, die Sokrates von Außen nach
 Innen zurückführte, war die gränzenlose Aus-
 artung und Unsittlichkeit der Sophisten. Mit
 Sokrates beginnt daher eine ganz neue Periode
 der Philosophie. Hat er gleich seine Überzeu-
 gung nur mündlich und im Leben, aber nicht
 wissenschaftlich und systematisch ausgesprochen,
 so ist doch aus allem, was wir von ihm durch
 seine Schüler mittelbar oder unmittelbar wissen,
 so viel gewiß, daß der Standpunkt, von dem
 er ausging, der moralische war. Im Menschen
 selbst sucht er die Philosophie, daher das *γινώσκει
 αὐτόν*. Auf dem Stamme des Lebens forscht
 er, der Wissenschaft als fernerer Fortbildung
 nach, und sein Nichtwissen muß daher vielmehr
 als ein Gegensatz gegen das Schein- oder bloße-
 oder Alleswissen der Sophisten erklärt werden,
 als wörtlich. Leicht begreiflich ist daraus seine
 Antagonie gegen leere Spekulation und soge-
 nannte Naturphilosophie. Sein Princip war das
 Leben, das ächte, moralische: was dem Men-
 schen nicht werden kann, wollte er nicht. So

hatte die Philosophie einen festen Anhaltspunkt gewonnen, an dem sich die folgenden Philosophen fortbilden konnten. Dieß geschah auch, Denn in allen folgenden griechischen Systemen ist die Sokratik unverkennbar die Grundlage, alle erscheinen als Zweige dieses gemeinsamen Stammes. Zwey Schulen hoben besonders ihre praktische (ethische) Seite hervor, die cynische und die kyrenäische, wovon dann die eine in der Stoa, die andere im Epikuräismus fortgepflanzt ward. Die andern Zweige stammten aus der einseitig aufgefaßten Dialektik, deren sich Sokrates gegen die Sophisten bedient hatte, die eristische (megarische) und die elische und eretrische. Das Nichtwissen des Sokrates aber, indem man seine ursprüngliche Bedeutung nimmer beachtete, und es geradezu wörtlich deutete, ward Grundlage der Skepsis. Unter allen Männern dieser Schule erhob sich als die höchste Blüthe der griechischen Philosophie Plato, „der Philosoph“. In ihr hat die Philosophie den Höhepunkt erreicht, und die platonische Philosophie blieb und wird für alle Zeiten ein Musterbild bleiben, auf das die Philosopheme mehr oder weniger zurückstreben. Auch seine Grundlage ist die Sokratik, aber wo Sokrates stehen geblieben, bey der bloßen Andeutung, und eigentlich praktischen Lehre, da ging Plato weiter, das Ganze idealisch auffassend, und durch die Phantasie zum Schönen bildend (Klithophon). Er führte zuerst die Idee auf, und

zwar als ein in und mit der Vernunft Gesetztes. In so ferne ordnet er auch alles Äußere und Sinnliche der Vernunft unter. Seine Lehre von Gott ist erhaben und rein, und von aller Vermischung und Idendität des Schöpfers und des Geschaffenen bewahrt. Hatte Plato so bestimmt die Vernunft als das Element der Philosophie aufgeführt; so betrat jetzt Aristoteles, sein Schüler, einen entgegengesetzten Weg, den des Verstandes und der Empirie. Aber stets kam er auf dasselbe zurück, wovon Plato ausgegangen war, ein Beweis, daß er in seinen Grundprinzipien, doch enig mit dem Lehrer gedacht, (Arist. Metaphys. IX. C. 8. 12, 6.) und selbst insgeheim das Höchste vorausgesetzt hatte, wohin er sonst mittelst des bloßen Verstandes nie gekommen wäre. Aristoteles ist der Begründer der Logik und Systematik, und eben darum nach meiner Ansicht Vorbild des andern oder zweyten Elementes der Philosophie, der Form (S. II. Absch.). Mit der Skepsis, die, wie oben angedeutet, ebenfalls aus der Sokratik entsprang, endete die griechische Philosophie, nachdem sie nach allen Richtungen verfolgt worden war, und für alle künftigen Zeiten die Grundlage ihrer Systeme gebildet hatte. Die Philosophie der Römer bestand nur in der Annahme der verschiedenen griechischen Systeme. Originalität ist nicht zu finden, es war fortgesetztes Erhalten, Nachahmen der griechischen Philosophie. Eine ganz neue Erscheinung aber

gewährte die neuplatonische oder eklektische, auch synkretistische und alexandrinische Philosophie. Ohne die hellen Lichtpunkte zu verkennen, und das Schönere, das ihr besonders aus der platonischen Philosophie zu Theil geworden, muß sie dem vorurtheilsfreyen Beobachter doch ein abentheuerliches Gewebe der Schwärmerey, des Aberglaubens und Unglaubens, eine Zusammenfassung der geschmacklosten Märchen und Seltsamkeiten, aber nicht als Weisheit, oder gar „verklärte Weisheit“ erscheinen. Sie versucht es, den Menschen über den Menschen, die Philosophie über die Philosophie hinauszuführen. In ihr mag unsere neueste und allerneueste Einerleyheits-Philosophie noch des Stoffes genug finden für ihre excentrischen Schwärmereyen und Thorheiten. Zu dieser Quelle sind jene zu verweisen, die den neuen Unsinn geschichtlich kennen lernen wollen: die Vergleichung gewährt eine reichliche Ausbeute (Plotinus Ennead. IV. L. c. 1. 2. 36. Proclus Theologia Platon etc. etc.). Eine schönere Seite gewann das Studium der Philosophie wieder Anfangs durch die Kirchenväter, obgleich selbiges nur in einzelnen rhapsodischen Gedanken, vielmehr, als in einem zusammenhängenden Systeme sichtbar wird. Bald aber trat eine gänzliche Vermischung der Theologie und Philosophie ein, und im Streite ihrer Rangordnung mußte letztere bald ihr Ansehen verlieren, als Magd der Theologie erscheinen.

Dies war der Anfang der Bildung der Scholastik, der Philosophie des Mittelalters. Ihr Gebiet war nur auf die von der Theologie schon gegebenen, und darum als wahr bekannten Sätze beschränkt. Nach der Wahrheit selbst konnte und durfte man also nicht weiter forschen, da sie schon so bestimmt gegeben, und jeder Zweifel unerlaubt war. Mehr Raum war also nicht zugestanden, als für bloßes Spiel der Dialektik und des Formalismus. Lange aber konnte der menschliche Geist nicht in diesen Fesseln gehalten werden; und die vielen Streite und Verketzerungen damaliger Zeiten beweisen deutlich genug, wie thätig sich oft dieses Bestreben äußerte. Daher ist auch die Scholastik nicht leer von herrlichen Goldkörnern; obgleich sie sehr zerstreut sind, wie überhaupt das Studium der Geschichte dieser Systeme eines der schwierigsten und unangenehmsten seyn möchte. Den offenbaren Gegensatz der Scholastik bildete die Mystik des Mittelalters, welche von religiösen Ideen ausging, sich aber bald mit den verschiedenartigsten Schwärmereyen der Kabbala und Gnostik verunreinigte, und sich endlich zur völligen Theosophie (als deren Haupt Jakob Böhme erscheint) gestaltete: dem Wesen nach nicht verschieden von der neuplatonischen Schwärmerey. Das Aufwachen der Wissenschaften und Künste in Italien, und noch andere politische Begebenheiten, Erfindungen und Entdeckungen führten hierauf bald einen Geist

herbey, neben welchem die Scholastik ferner nicht bestehen konnte, und die Ansichten, welche Baco von Verulam eröffnete, gaben ihr den letzten Stofs. Er und noch andere Männer dieser Zeit, Keppler, Galiläi etc. führten nämlich durch ihre Entdeckungen auf die Quelle der Erfahrung, und so gewann der Geist wieder ein neu erfrischtes Leben, das ihm unter den drückenden Formeln der Scholastik geraubt ward. Der eigentliche Gründer aber des neuen Umschwunges und Ganges der Philosophie dieser Zeit ist Cartesius. Er begann mit der Skepsis gegen alle vorhandenen Systeme, und setzte das Denken (die Reflexion) als das Kriterion aller Wahrheit oben an. Zuerst faßte er mit solcher Bestimmtheit den Gegensatz zwischen Geist und Körper auf, und nahm überall wo ihm irgend eine unerklärbare Wirkung beyder aufstieß, die Assistenz Gottes zu Hülfe. Demnach ist seine Philosophie eigentlicher Intellektualismus, und die folgenden Systeme dieser Klasse bis auf Kant sind mehr oder weniger aus demselben geflossen. Cartesius hatte nun einmal durch seine Trennung der Körper- und Geisterwelt, und die Ansicht von dem schwankenden ungewissen Daseyn der erstern einen neuen Umstofs gegeben, der verschiedene Bewegungen hervorbrachte. So in dem Systeme des Malebranche, und später dem Idealismus des Berkeley. Vorzügliches Aufsehen machte die Philosophie des Spinoza. Cartesius Gegensatz

des Seyns und Denkens hatte ihn angeregt, und er wollte ein System begründen, welches selbigen aufhöbe. Dabey verfuhr er mit einer so mathematischen Konsequenz, daß in dieser Hinsicht seine Philosophie wohl die vollendetste ist. Eben dieser Konsequenz opferte er aber selbst sein besseres Gefühl auf. Wenigstens muß man zu diesem Urtheile gelangen, wenn man die Ausprüche seines Systems vergleicht mit dem Charakter seiner Sitten, wegen welcher er allgemein geachtet ward. Seinem Systeme nach ist alles in Gott und durch ihn, alles unbedingte Nothwendigkeit, in Gott lebt und bewegt sich alles, alles ist mit ihm gleich ewig. Demnach ist auch alle Freyheit und der Wille bloße Täuschung, die Tugend nicht mehr als Instinkt und Naturgesetz. Mit Recht trifft dieses System der Vorwurf der Naturvergötterung, und des Pantheismus. Bald sah man das auch ein, und es fanden sich Gegner genug, die ihr Gefühl zur Widerlegung aufrief. Damit vereinte aber Leibnitz, welcher diese besonders und eifrigst unternahm, Kraft, Bildung und Umsicht des Geistes genug, um das System in seinem Grunde anzugreifen und zu erschüttern. Spinoza hatte nur eine unendliche Substanz angenommen (die unverkennbare Quelle des Identitäts-Systems). Dagegen behauptete Leibnitz außer der unendlichen Substanz der ursprünglichen Monas auch andere endliche Substanzen: und indem er die Monaden (end-

lichen, ursprünglichen) nach Bewußtseyn oder Unbewußtseyn und nach der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit des erstern unterschied, und die bewußten von der ewigen Monas nur durch den Grad der Vollkommenheit trennte, rettete er der Menschheit die durch den Spinozismus unterdrückte Freyheit, und hob die alles vermischende und zu den empörendsten Folgerungen leitende Identität glücklich auf. In der Wolfischen Schule trat diese Lehre erst ganz im systematischen Gewande auf, und gewann den größten Anhang. Doch fehlte es auch nicht an Gegnern, (Strußius, Ridiger, Gudling etc. etc.) Inzwischen hatte sich in England besonders der Empirismus und Materialismus entwickelt, Doch verließ man bald die theoretische Philosophie, und wandte sich der praktischen zu. Daher bildete sich eine Reihe verschiedener Moralsysteme. Allen diesen, und den frühern Systemen trat nun aber der Skeptiker Hume entgegen, und seine Skepsis möchte wohl vor jeder andern die vollendetste seyn; sowohl in neuerer, als alter Zeit. Doch hatte auch sie das Schicksal, das den Skeptizismus stets traf. Wenige ergriffen ihre Parthey, und die Mehrzahl sprach kräftig aus, was dem Menschen schon zur Natur gegen den Zweifel geworden ist. Ein neues, ungewöhnliches Leben verbreitete sich für die Philosophie, als Kant mit seiner Ansicht auftrat. Wie man bisher überhaupt von Aussen, von den Dingen erst zum Men-

fchen übergegangen war; so schlug jetzt Kant den entgegengesetzten Weg ein: er ging vom Menschen aus. Offenbar war aber auch sein Standpunkt der moralische, indem er die praktische Vernunft als das Erste und Höchste im Menschen anerkannte. Kritik, die ganz neue Erscheinung im Gebiete der Philosophie, ist das Grundelement der kantischen. Man kann eigentlich sagen, Kritik sey die Methode gewesen, durch die Kant seine Ansicht dogmatisch begründen wollte. Ausgehend von der Erfahrung, wurde er doch bald auf die reine Vernunft (den Verstand) und von dieser auf die praktische Vernunft (die Vernunft) zurückgetrieben. Indefs gelangte er dahin nicht ohne eine Inkongruenz gegen sein System, welches eigentlich nur auf Erfahrung sich stützte, und über das hinaus nur sein besserer Geist ihn trieb. Wie sich alles mit dem Kantischen Systeme beschäftigte, welche Thätigkeit unter Gegnern und Anhängern, und Kommentatoren und Compendienschreibern erregt ward, ist bekannt. Man erinnere sich, was Schiller über Kant und seine Ausleger gesagt hat. Als Gegner des Leibnizisch - Wolfischen Intellectualismus trat Jacobi auf. Seine Philosophie ist neben die kantische zu setzen, zu welcher sie sich dem innern Geiste nach verhält, wie die platonische zur aristotelischen. Der reine Glaube (die Vernunft im Gegensatze mit dem Verstande) ist das Princip der jacobischen Philosophie, ausschliessend die

Demonstration und Spekulation. Eine neue Richtung erhielt die Philosophie in der fichtischen Wissenschaftslehre, jedoch nicht ohne Kants Theorie veranlaßt. Denn hat nicht schon dieser Philosoph bestimmt auf das Ich zurückgeführt? Aber indem er die Vermögen des Geistes mehr trennte, ohne ihre Einheit genauer nachzuweisen, ward Fichte bewogen, alle Philosophie und alle Thätigkeit des Menschen von einem gemeinsamen Punkte abzuleiten. Diefes versuchte er in der bekannten Thesis, Antithesis und Synthesis. In dieser Beziehung aber auf das Ich, und Setzung durch dasselbe verliert alles Andere außer uns sein wirkliches Vorhandenseyn; das Ich selbst aber scheint immer mehr und mehr durch das Nichtich bestimmt und beschränkt. Über die neuern Erscheinungen der Philosophie in den Versuchen der Identitätslehre und Naturphilosophie ist schon im Vorhergehenden gesprochen worden. Ihr Ursprung ist in der versuchten Erklärung des immer wiederkehrenden Gegensatzes des Geistes und der Natur zu finden. Eine weitere Entwicklung und Betrachtung derselben wird sich in der Folge ergeben. Vergleicht man nun alle Philosophien von ihrem ersten Beginnen bis auf unsere Tage, so bieten sich die Fragen dar: Woher kommt es, daß die Philosophie den Menschen seit seiner frühern Jugend bis in unsere Tage immerwährend begleitet hat, und trotz aller Schicksale, die sie erfahren mußte; nie

von ihm gewichen ist? Was ist ferner das Unveränderliche, und was das Veränderliche an ihr? Woher endlich die Verschiedenheit der philosophischen Ansichten? Auch diese Fragen können erst dann gelöst werden, wenn das Wesen und die Form der Philosophie und ihr Verhältniß bestimmt ist.

§. 4.

Aus dem Vorhergehenden hat sich in den verschiedenen Fragen hinlänglich gezeigt, glaube ich, welchen bedeutenden Umfang, und welches Interesse die Aufgabe habe, das Verhältniß des Wesens und der Form in der Philosophie zu bestimmen. Es gilt nicht einer formalen logischen Unterscheidung; sondern die Philosophie soll in ihrer Wurzel erfaßt, und es soll auch gezeigt werden, wie sich das lebendige Princip (das Wesen) ausdrückt im Systeme (der Form). Daraus muß sich nicht nur ein möglichst deutlicher Begriff der Philosophie, sondern auch eine Berichtigung ihrer Zweige ergeben.

Die Abhandlung ist in drey Abschnitte getheilt. Der erste handelt vom Wesen, der zweyte von der Form, und der dritte enthält die Folgerungen der beyden vorigen in einer allgemeinen Ansicht des Begriffes, der Zweige und der Geschichte der Philosophie.



I. A b s c h n i t t.

V. o n d e m W e s e n.



§. 5.

Ist der Mensch selbst Schöpfer der Philosophie, so kann ihr Wesen nicht außer, sondern nur in ihm nachgesucht werden. Selbst-Erkenntniß ist das erste Moment der Philosophie, — und als ewige Wahrheit bewährt sich der bekannte Ausspruch des Sokrates, der darauf hinzielt. Daher soll auch, was hier gesagt werden wird, von der Betrachtung des Menschen ausgehend, sich zu begründen suchen, jenen Systemen entgegen, welche, ohne erst einen Standpunkt der Möglichkeit und Nothwendigkeit ihres Verfahrens gewonnen zu haben, geradezu mit der Entwicklung der Entstehung des außer uns Seyenden beginnen. „Was ist der Mensch?“ — scheint die erste und wichtigste Frage zu seyn, wenn man zu einer festen Bestimmung des Ursprunges und Inhaltes der Philosophie gelangen will.

Unverkennbar ist der Gegensatz, der Dualismus zweyer Welten, die sich im Menschen vereinigt ankünden. Betrachtet man die Thierheit in aufsteigender Linie durch alle Klassen und Ordnungen fort, so erscheint im Menschen der vollendetste Organismus der natürlichen Welt. Wenn auch einer der unter ihm stehenden Klassen und Ordnungen der übrigen Thierheit irgend ein Organ in einem vielleicht ausgebildeteren Zustande gegeben ist; so fehlt hinwiederum ein anderes, da die Physiologie im Menschen die Vereinigung aller Organe des natürlichen Lebens aufzuweisen vermag, so daß der Mensch als der Höhepunkt der natürlichen Welt erscheint, wozu ihn auch seine äußere Gestalt hinlänglich auszeichnet. Aber die Sprache, dann der freye Wille, und die innere damit verbundene Überzeugung von der Gottheit, die ihn für die Ewigkeit ergriffen, erhebt ihn den Reichen aller andern Geschöpfe, denen nichts gleiches geworden: es spricht das lauteste Zeugniß von etwas, welches weder die, noch in der Natur ist, — von dem Geiste. So erscheint der Mensch zuvörderst als das Vereinigungswesen der natürlichen und der geistigen Welt. Unmittelbar gewiß wenigstens ist einmal das Daseyn beyder. Verlangte man einen Beweis davon, so fragt sich erstlich, ob einer möglich sey oder nicht, und dieß kann erst die Folge zeigen. Eben so wenig kann von einer Konstruktion beyder Welten aus

Einer die Rede seyn, da diese erst noch einer eigenen Prüfung bedarf, indem sich gleich anfangs der Zweifel aufdringt, wie man zu diesem Einen gelangt, ohne die beyden Welten vorher erkannt zu haben, also das, was man erst finden will. Ihr Daseyn ist demnach erstlich als Thatfache anzunehmen. Hingegen muß der Unterschied beyder Welten, der Natur und des Geistes als das Verhältniß, nach dessen besonderer Erklärung sich jede Ansicht der Philosophie bestimmt, und alle Verschiedenheiten der bisherigen Systeme sich ergaben, hervorgehoben werden. Es enthält ja dieses Verhältniß die letzte Wurzel aller menschlichen Thätigkeit und Äußerung, und soweit den Grundpunkt aller Philosophie. Denn Geist und Natur sind die beyden Sphären, in denen sich alles Streben und Schaffen der Menschheit bewegt, und nach ihrem gegenseitigen Ineinandergreifen muß folglich das Gesamtseyn selbiger sich ergeben.

§. 6.

So oft auch beyde Worte, Natur und Geist, sich in Leben, Wissenschaft und Kunst wiederholen, so ist doch ein fester Begriff derselben schwierig aufzustellen, weil beyden in den manigfaltigen Beziehungen auch verschiedene Bedeutungen geworden sind. Auf diese Art versteht man unter Natur einmal die Beschaffenheit oder den Inbegriff aller Eigenschaften eines Dinges, und redet daher auch von der

Natur des Geistes, der Seele, u. s. w. Dieser Ausdruck gilt daher bald vom Stoffe, bald von der Form der Dinge, bald von beyden zugleich. (Aristoteles Metaphysicor. V. c. 4.) Einen andern Sinn erhält das Wort, wenn man darunter den in irgend einem Dinge ursprünglich enthaltenen Grund und das Princip aller Aufse- rungen und Veränderungen desselben versteht. (Arist. eodem loco IV. c. 4.) Endlich wird auch Natur als gleichbedeutend mit der Sinnen- d. i. mit der Körperwelt genommen, worauf zuletzt auch die gerade vorgehende Bedeutung ange- wendet wird, nach welcher Natur alsdann so viel heisst, wie das innere Princip alles dessen, was unter den Dingen der Sinnenwelt begriffen ist, und zu deren Existenz gehört.

Eben so schwankend ist die Bedeutung des Wortes Geist. Bald heisst Geist so viel als Seele, als das innere Leben des Menschen, bald fällt er mit der Gottheit selbst zusammen, bald wird überhaupt der innere Gehalt, der Stoff im Ge- gensatze der Form, ferner alles, worin sich be- sondere Regsamkeit und Thätigkeit äussert, un- ter Geist verstanden. Letzteres möchte Anlaß geben, das Wort beynahe auf alle Produkte der Sinnenwelt und der Sinnlichkeit sogar über- zutragen. Noch hat sich die Phantasie auch eigene Wesen geschaffen unter dieser Benen- nung, und bekanntlich hat damit der Aber- glaube grossen Spuk getrieben. Endlich wird
der

der Geist entgegengestellt der Natur, und in dieser Beziehung scheint es am ehesten möglich, einen bestimmteren Sinn für beyde Worte, für Natur und Geist aufzufinden. Die neue Schule, die Idenditätslehre, giebt im Ganzen den Unterschied und die Erklärung so an: „die Natur ist die Darstellung des Absoluten von seiner realen Seite, als Seyendes schlechthin, das Absolute in seiner Expansiv-Kraft; der Geist hingegen ist die Darstellung des Absoluten von seiner idealen Seite, das sich selbst erkennende Absolute, das Absolute in seiner Kontraktivkraft.“ Bekannt ist, wie diese Begriffe mit der Konstruktion aus dem Einen zusammenhängen, wie damit auch die Entstehungsweise beyder Welten entdeckt seyn soll. Aber eben darin liegt der selbsterzeugte Tod des ganzen Systemes. Da liegt der Gränzpunkt aller menschlichen Erkenntniss, das ewige Räthsel der Schöpfung, das kein endlicher Geist je gelöst hat, noch lösen wird, oder kann. Jeder Versuch darüber ist ein neues Geständniss eigener Schwäche und Thorheit. Es ist an sich zu klar, als daß es einer neuen Untersuchung bedürfte: „die Konstruktion geht nur so weit, als sie ihre Elemente sich selbst giebt.“ Daher müßte man in den Standpunkt der Gottheit selber treten können, um das Werden der Natur und des Geistes einsehen zu lernen, es müßte die Gottheit selbst enthüllt werden. Darum erscheinen auch alle solche Philosophen als eben so viele Götter, obwohl sie

ihre Götlichkeit mehr mit Donner und Blitz, als mit segnendem Frieden zu verkünden trachten. Auch geben alle dergleichen Erklärungen nicht die geringste Einsicht in die Sache selbst — leere, höchstens bildliche Formeln.

Nicht im mindesten wird etwas ausgesagt über die Natur, wenn es heisst: „alles Absolute ist real geworden“, und ein bloßer Schall ist es, wenn man spricht „der Geist ist das kontrakte (!?) Absolute.“ Ein Leben, welches auf diese Art gemacht werden soll, ist der starrste Tod, und die Freyheit dieser Systeme der grösste Fatalismus. In dem Gegensatze real und ideal scheint aber ausserdem noch eine andere Unrichtigkeit zu liegen. Es stellt sich nämlich in dieser Beziehung das Ideale als ein Nichtreales, folglich Nichtwirkliches, Nichtseyendes, Nichtiges dar, als welches dann der Geist aufgeführt wird. Bescheidet man sich aber damit, dass in jeder Sphäre das eine nur mehr vorherrsche als das andere, beyde aber immer zugleich vorhanden seyen; so ist durch diese Zurückführung auf einen bloß quantitativen Unterschied einer Verwirrung und Vermischung Raum gegeben, deren Folgerungen nur die unsinnigste Konsequenz, und der konsequenteste Unsinn auszusprechen wagt: — man betrachte nur einige Erscheinungen in Systemen und Werken dieser Art.

Wer mit ächter Forschung und wahrer philosophischer Ruhe das weite Feld der Unter-

fuchung betritt, überläßt sich nicht dem Schwärmen entzügelter Phantasie. Mit stiller Andacht betrachtet er die Gränzscheide, die er nicht zu verrücken begehrt, und beginnt mit Besonnenheit bey den gegebenen Punkten. Ewig besteht daher der Dualismus der Natur und des Geistes; wie er gekommen ist, wird nie begriffen. Weiter kann also nichts geschehen, um eine Unterscheidung beyder, und einen bestimmten Begriff aufzufinden, als eine Aufzählung der besondern Merkmale, wie sie die doppelte Beobachtung ergreifen kann, zu versuchen. Folgende Momente scheinen unverkennbar hervortreten. Der Geist ist zuerst, das Ewige, die Natur das Zeitliche. Jenem fällt die Unveränderlichkeit und das Selbstbewußtseyn, dieser die Veränderlichkeit und die Bewußtlosigkeit zu. Darum bleibt der Geist seinem Wesen nach immer derselbe, die Natur ist aber in ihrem steten Wechsel keinen Moment die nämliche. — Nur dem Geiste kömmt die Freyheit zu, und damit die Selbstständigkeit; in der Natur ist aber schlechthin keine Freyheit, alles geschieht nach nothwendigen Gesetzen, deren Anfang und Geist außer ihr liegt, — sie ist nicht selbstständig, sondern abhängig.

Der Geist aber als das Ursprüngliche und Ewige ist die Gottheit selbst, und wo der Geist sich verkündet, ist das Göttliche unmittelbar, in allem andern nur mittelbar; so ferne es ein

von ihm Geschaffenes ist. „Aber, wendet man „ein (und das ist ein gewichtiges aber!) ist das „nicht wahrer Idealismus? Ist nicht auf diese „Art der Natur ihre Schönheit, ihr Leben, ihr „Seyn entrissen, ist sie dadurch nicht als ein „Nichtiges, Todtes bestimmt?“

Zuerst ist zu entgegnen: Idealismus ist nur jene Ansicht, welche die Natur gänzlich aufhebt und läugnet, alles Äußere als bloße Vorstellung des Innern erklärend. Das will aber hier ganz und gar nicht gesagt werden. Vielmehr ist eben mit der Anerkennung des Dualismus das wirkliche Vorhandenseyn der Natur bezeugt. Es ist keine Rede davon, daß alles außer dem Geiste nicht wirklich da, sondern eine bloße Fiktion desselben sey, es ist nur behauptet, der Natur komme kein selbstständiges, sondern nur ein abgeleitetes, Seyn zu. Wer nach einem „Wie?“ fragt, der kann sich hier freylich keine Antwort erholen, da ein Scheidepunkt festgesetzt ist, über welchen kein menschliches Wissen hinausgeht: welcher Scheidepunkt auch hier gestellt ist. Was aber ferner die andere Anklage betrifft, als würde durch diese Ansicht die Natur getödtet; so muß erwiedert werden: „Wer einmal die Natur als ein wirklich Seyendes, durch das Ewige, den Geist Gewordenes erkannt hat, dem muß sie eben darum in voller Schönheit erscheinen. Er staunt in ihr die Werke der Allmacht an, während an-

dere sich mit Entzifferung täuschen. Ja! die Natur lebt ihm, sie lebt ihm wahrhaftig, wenn er dieß Leben auch nicht als das Ursprüngliche des Geistes denkt, und nicht beydes vermischt, und unter einander wirft. (S. §. 13.) Er bewundert sie als die wunderbare, in geheimnißvollem Triebwerk gehaltene Maschine, und erkennt über ihr ein Höheres, das Höchste, das Unendliche, das wahre Leben.

Demnach verhält sich die Natur zum Geiste, wie das Zeitliche zum Ewigen, wie das Untergeordnete, Niedere zum Höhern.

Dadurch soll erstens abgewiesen werden der sogenannte Realismus oder Idealismus, als ein doppelter Versuch, das eine, Natur oder Geist, ganz aufzuheben, und aus dem andern zu erklären; und zweytens die Idenditäts- oder Indifferenzlehre, als das Streben, beyde vorigen Systeme zu vereinigen, und eine allgemeine Ableitung aller Dinge aus Einem aufzustellen. (Sieh Einl. §. 3.) Im Gegentheile scheint allem so in der Unterordnung eine mögliche Einheit gewonnen zu werden, da auf andern Wegen nur entweder völliger Gegensatz und Trennung, oder völlige Vermischung mit Aufhebung alles Unterschiedes erzeugt wird. Auch kann diese Ansicht nicht nur als Grundlage mehrerer Systeme, (des sokratischen, platonischen und der nach diesen gebildeten) (Sieh Einl. §. 3.) aufgewiesen werden; sondern darin liegt auch der

Ursprung aller Religionen. Faßt man nun die Merkmale der Natur und des Geistes, wie sie sich aus ihrer Vergleichung ergeben, zusammen; so stellt sich die Natur

als der Inbegriff aller zeitlichen und endlichen, ihrer selbst bewußtlosen, unfreyen, und Grund und Zweck ihres Seyns außer sich habenden Dinge und Erscheinungen

der Geist aber

als die freye selbstbewußte ewige Grundursache von allem, als das Göttliche schlechthin

dar.

§. 7.

Oben ward gesagt, der Mensch sey das Vereinigungswesen des Geistes und der Natur, und es ist daher zu zeigen, wie der Mensch zur Anerkennung beyder gelange, und wie er beyde in sich aufnehme und einige. Es müssen die Quellen nachgewiesen werden, wodurch selbige sich ihm erschließen. Überhaupt kann einmal von einer Anerkennung und Aufnahme des Göttlichen in uns nur so fern die Rede seyn, als uns selbst ein Geistiges, Göttliches beygelegt ist. Denn die Natur hat ihrem gegebenen Begriffe zufolge kein Bewußtseyn oder keine Erkennung deselben. So wahr also der Mensch ein Außer sich und In sich unterscheidet, so wahr muß es

seyen, daß ihm ein Geist einwohne. Wer dieses läugnen wollte, mit dem wäre eine fernere Besprechung fruchtlos und unmöglich. Jeder muß das in sich selbst finden und anerkennen: es kann ihm nicht aufgezeigt und erwiesen werden.

Dieser Geist aber wird, da nur Ein Geist ist, nicht verschieden seyn vom Geiste der Gottheit — es ist derselbe Geist. Ein qualitativer Unterschied findet nicht Statt, sondern nur ein quantitativer. Auch hier kann über das „Wie“? in Hinsicht der Entstehung dieses Verhältnisses nichts ausgesagt werden. Aber, daß es so seyn muß, ist unmittelbar gewiß. Denn es giebt nur zwey andere mögliche Annahmen. Entweder entreißt man dem Menschen das Göttliche schlechthin, (macht ihn zum bloßen Naturwesen, zum Thiere,) oder man legt es ihm ganz in vollem Umfange zu — vergöttert ihn. Der Mittelweg als der allein wahre kennt ein Göttliches im Menschen, aber nur ein beschränktes.

Ist es als wahr und ausgemacht erkannt, daß sich im Menschen ein Göttliches finde: so ist damit auch das Bewußtseyn gegeben: A) des Göttlichen, Geistigen selbst, und B) der Natur. Das Vermögen aber, sich mit der geistigen Welt in Verband zu setzen, ist die Vernunft, und das Vermögen, die Natur wahrzunehmen, und auf sie zu wirken, die Sinnlichkeit. — Der Mensch ist Ein Göttliches in natürlicher Hülle. Er hat

Vernunft und Sinnlichkeit. Diese sind seine zwey ersten Grundvermögen. Die fernere Entwicklung wird noch andere aufweisen können.

So wie der Geist das Höhere, die Natur aber das Untergeordnete ist — so, gerade so ist auch die Vernunft das Erste, die Sinnlichkeit das Zweyte, Niedere: und wie die Natur nur durch den Geist, nicht ohne ihn, — kein Selbstständiges ist; so ist auch die Sinnlichkeit im Verhältniß zur Vernunft, durch sie ein Vermögen des Wirklichen, Wahren, Realen, — ohne sie ein Vermögen der Zerstreung, des Nichtigen, Unwahren. Auf diese Art erscheint die Vernunft als der Centralpunkt des Menschen, als sein Geist selber, und so legte man sie in diesem hohen Sinne als die Vernunft vorzugsweise auch der Gottheit selbst bey. Sie erscheint dann nicht mehr als bloßes Vermögen der Erkenntniß des Absoluten, sondern als das Absolute selbst, als der letzte Grund des Seyns und Werdens. Dieser doppelte Gebrauch des Wortes veranlaßte daher mehrere ausgezeichnete Männer neuerer Zeit mit Recht, zwischen einer substantiven und einer adjectiven Vernunft zu unterscheiden. Jene kömmt der Gottheit, diese der Menschheit zu, und man muß dabey nur immer die unveränderte Qualität beyder im Auge behalten.

Sowohl die Vernunft als die Sinnlichkeit ward oft vielen Lästerungen preisgegeben. Wenn

aber die Vernunft ihrer ächten Bedeutung nach aufgegriffen, und nicht mit dem bloßen, dem raffinirenden Verstande verwechselt wird, ist sie gesichert vor jedem Angriffe: sie muß als das Höchste im Menschen betrachtet werden, das als solches keiner Verirrung, keiner Täuschung und keines Irrthums fähig ist. Eben so gewinnt die Sinnlichkeit durch Unterordnung unter die Vernunft Festigkeit und Gültigkeit, und auch sie kann dann nicht des Truges und der Verwirrung beschuldigt werden. Kant hat in seiner Anthropologie die Sinnlichkeit gegen diese Anklage gerechtfertiget, und merkwürdig ist es, daß Epikur, wenn gleich in anderer Absicht, doch die nämlichen Gründe anführt für die Untrüglichkeit der Sinne, wie Kant (Sextus Empiric. adversus Mathematic. §. 220. VII.). Immer muß aber an dem wahren ursprünglichen Verhältnisse der Vernunft zur Sinnlichkeit festgehalten werden.

Wie einmal beyde vereinigt im Menschen und als seine Grundvermögen erscheinen, muß durch ihre Trennung und Aufhebung des Einen oder Andern eine Vernichtung des wahren Charakters entstehen. Wird die Vernunft hinweggenommen, so erscheint der Mensch mit der übrig gelassenen Sinnlichkeit geradezu auf der Stufe des Thieres. Eben so wenig kann aber die Sinnlichkeit unterdrückt werden. Es ist einmal der gegenwärtige Zustand des Men-

schen so gestellt, daß derselbe ohne den Verband mit der Natur gänzlich aufgelöst wird: und auch die Sinnlichkeit hat daher ihre begründeten Rechte, die nicht zu tilgen sind, und denen jeder unterworfen bleibt. Daher liegt nur in der Subordination derselben das Wesen der Menschheit, ihr eigenthümlicher Zustand, ausgesprochen. Ist aber auf diese Art die Vernunft als das Höchste im Menschen erkannt, so muß auch in ihrem Gebiete das Wesen der Wissenschaft überhaupt und der Kunst aufgefunden werden, und die fernere Untersuchung muß vorzüglich in ihrer Sphäre bleiben, und erforschen, wie der Mensch seine Thätigkeit aus der Anlage entwickelt, wie die Erscheinungen und Produktionen seiner Vernunft zusammenhängen.

§. 8.

Mit der Vernunft ist das Selbstbewußtseyn, und das Bewußtseyn des Göttlichen überhaupt gegeben. Aber das erste, was allem vorhergeht, ist das Selbstbewußtseyn. Es muß sich der Mensch zuvörderst unterscheiden von allem außer sich, sich in sich — sein Ich anerkennen. Die Möglichkeit ist gegeben mit der geistigen Anlage, die Nothwendigkeit fällt mit dem Charakter der Menschheit zusammen, die Wirklichkeit tritt mit der Entwicklung in gewissen Jahren ein, (Kants Anthropol.); das „Wie?“ ist nicht zu erklären. Sobald der Mensch zum Selbstbewußtseyn gekommen, ist es der fernere Fort-

gang, daß derselbe sich als ein beschränktes Göttliches, und d a s Göttliche selbst erfasse, welches nicht in ihm ist, — das Absolute wird Objekt, und er selbst erscheint als Subjekt, als das dem Absoluten Unterworfene.

Hiezu paßt freylich nicht die gewöhnliche, niedere Bedeutung des Objektiven, nach welcher das Objekt sich nur in der Natur darstellt, und durch die Sinne gegeben wird. Indefs scheint auch jener höhere Sinn dem Worte vollkommen, zu entsprechen, und ist daher in der neuern Zeit bald mehr bald weniger bestimmt gebraucht worden.

Obwohl aber in jedem als wirklichen Menschen die Vernunft als Anlage liegen muß, da er erst durch sie über die Naturwesen erhoben wird; so ist ihm deswegen doch erst die Möglichkeit gegeben, das Absolute aufzufassen, noch nicht die Wirklichkeit, als wenn er es schon aufgefaßt hätte: es ist kein passives Gegebenwerden, sondern ein aktives Selbstergreifen, wodurch der Mensch zum Höhern gelangt. Demnach erscheint im Menschen vermöge der Vernunft zuerst das Absolute, es stellt sich ihm dar — es offenbart sich ihm. Offenbarung in diesem Sinne des Wortes ist daher das erste Moment der Innowerdung des Göttlichen. Zwar hat Offenbarung auch eine andere Bedeutung im Felde der positiven Religionslehre und der Geschichte. Allein diese ist

hier nicht gemeynt, obwohl doch beyde Bedeutungen dem Grunde nach nicht verschieden seyn können. — Durch die Offenbarung ist aber das Göttliche dem Menschen als Individuum noch nicht eigen geworden. Es hat sich ihm nur das Ideal als Objekt gegenübergestellt. Damit das Göttliche sein, damit es sein Geist werde, muß erst noch die subjektive Thätigkeit hinzukommen.

§. 9.

Dies ergibt sich vermittelt der Freyheit, welche dem Menschen vermöge seines Göttlichen, der Vernunft, einwohnet.

Freyheit überhaupt ist das aus sich und durch sich selbst bestimmte Vermögen, nach allen Richtungen zu wirken. Der Geist als solcher, kennt daher keine Gränze seiner Wirksamkeit, die er aus sich selbst beginnt. Seine Freyheit ist eine unendliche. Dem Menschen aber, als einem beschränkten Vernunftwesen, kann eine solche unendliche Freyheit nicht zukommen, sie muß beschränkt seyn. Diese Schranke ist ihr gesetzt durch die Sinnlichkeit, vermöge welcher der Mensch auch als ein natürliches und nicht bloß als ein geistiges Wesen zu betrachten ist. Es steht nämlich der nach Ausen strebenden Thatkraft des Menschen die Natur entgegen, mit welcher er durch seinen Körper in Verband getreten ist. Alle Wirkung

nach Aussen geschieht durch den Körper, und als solcher unterliegt der Mensch auch der Nothwendigkeit der Naturgesetze. Überall sind ihm Schranken gestellt, die er nicht heben kann, und in dieser Rücksicht ist die Natur stärker als die Freyheit des Menschen, der Mensch ist als ein sinnliches Wesen durch sie gebunden.

Aber ungefesselt ist dessen Geist in Erringung des Absoluten. Nichts kann ihn hindern, dem Ewigen sich auch in der Zeit schon anzuschließen, und in seinem Innern das Göttliche zu erfassen. Wenn dann gleich auch in diesem Gebiete des Höheren das unendliche Ziel nie zu erreichen ist, so wird doch auch dem endlosen Fortschritte keine Gränze gesetzt: der Mensch ist frey — wahrhaft frey. Viele, welche das menschliche Leben nur auf seinem äufsern Schauplatze, im Gedränge und Streit mit der Natur erblickt haben, sind Fatalisten und Lügner der Freyheit geworden. Die mancherley Ereignisse, die den Strebenden erdrückten, die äufsern Umstände, die in einem wunderbaren Vereine den Einzelnen mit solchem Gewebe umschlangen, dafs es, anders zu handeln, nicht möglich war, wenigstens nicht möglich schien, schreckliche, alles vernichtende Schläge des Schicksals — — — solche Betrachtungen haben viele vermocht, jenen Fatalismus anzuerkennen, dessen blofse Ahnung alles darnieder schlagen würde, was gut und wahr und schön ist. —

Nein einen solchen Fatalismus kann und darf es nicht geben! Es giebt ihn nicht! — „Und den Erweis dafür“?

Nehme man dem Menschen die Freyheit, und ich frage dann, was ist er geworden? Ein Thier, ein blosses Thier. Was er schafft, ist ein Produkt des Instinktes, was er wirkt, ist Folge des Triebes, was er denkt, ist Mechanismus, er schafft und handelt und denkt nicht. Hätte der Mensch keine Freyheit, so wären Raphaels Gemälde nicht mehr bewunderungswürdig als Spinnengewebe, und die gepriesenen Tugenden aller Helden und grossen Männer nicht mehr als der Thiere Thun und Lassen. Aber man bleibe nur nicht stehen bey dem Äufsern, sondern frage und forsche nach dem Innern. Und da darf der Mensch sich laut sagen: Was ich in meinem Innern beschlossen oder beschliesse, ist geschehen und geschieht, wenn es auch in der Wirklichkeit der sinnlichen Welt nicht erfolgt. Vor der Ewigkeit steht vollbracht, was mein Geist will, wenn es auch in der Zeit nicht erscheint — ich bin frey. Eine andere Demonstration giebt es hier freylich nicht. Wer nicht die Freyheit in sich ahnt und fühlt und glaubt, dem kann sie auch nicht nachgewiesen werden, dafs er sie denke, worin allein die philosophische Beweisführung besteht.

Merkwürdig ist hiebey ein besonderer Erklärungsversuch mehrerer vorzüglichen Köpfe.

Wenn selbige nämlich einerseits ihr lebendiger Sinn dazu führte, die Freyheit anzuerkennen und zu retten, so brachte sie hinwiederum ihr in die Gegenwart geworfener Blick zu einer gewissen Schwäche, die Freyheit einigermaßen zu läugnen. Sie sagen nämlich: „allerdings sey „zwar der Mensch frey vom Anbeginn, wo er „sich dahin bestimmt, ob er das Göttliche er- „greifen, und in seinem Leben aufnehmen, „oder es zurückstoßen, ob er gut, oder böse „werden wolle. Hat er sich aber einmal be- „stimmt, so bleibe er dabey, und alle einzelnen „Handlungen wären nun nothwendig, er höre „auf frey zu seyn, er müsse so handeln.“ Ein solches Aufhören ist offenbar unmöglich. Die Freyheit muß fort dauern, wenn sie einmal da ist, sonst hört auch die Wirkung auf. Dann ist ein Unterbrechen verschiedenartiger Handlungen überall sichtbar, von denen einige die Aufnahme des Göttlichen bezeugen, andere nicht. Endlich verlieren auf diese Art alle einzelnen Handlungen ihre bestimmte Würde, sie hören auf, Handlungen zu seyn, weil sie nicht mit Freyheit geschehen.

Hieher bezieht sich auch das Verhältniß von Freyheit und Nothwendigkeit. Bekannt ist der Ausspruch Mehrerer, daß Freyheit und Nothwendigkeit Eins sey. So ferne die Behauptung von dem Göttlichen an sich, dem Ideale gelten soll, kann ihr nicht widersprochen werden.

Denn da ist offenbar die höchste Freyheit und die höchste Nothwendigkeit beyammen. — Es kann nichts anders, es muß gerade so alles geschehen, es ist kein Schwanken möglich, obwohl mit der Selbstständigkeit und der Unabhängigkeit von Allem die Freyheit an sich zusammenhängt. Der Mensch aber ist in zwey Sphären gehalten, in der geistigen und natürlichen, und seine Freyheit besteht eben in der selbstthätigen Ergreifung des Höhern, und der Unterordnung des Niedern. Eben so kann er sich aber auch ganz der natürlichen Welt hingeben, verkennend das Höhere, kein anderes Bedürfnis fühlend, als die Befriedigung der Sinnlichkeit. In dieser Hinsicht ist er stets mit Freyheit geworden, was er ist; und Nothwendigkeit und Freyheit sind daher verschieden im Menschen. Daher wird der Mensch erst dann das Göttliche, das sich ihm vermöge der Vernunft als das Ideal darstellt, inne, wenn er mit Freyheit sich über das Natürliche erschwingt, sich losmacht vom Zuge der Luft. Deswegen ergiebt sich das Göttliche keinem, wie ein Äußeres, es ist kein Instinkt, wie es einige nennen, welches dahintreibt: sondern die Freyheit allein als Selbstthätigkeit führt den Menschen empor über die Natur, über das Sinnliche. Und nun reiht sich an die Offenbarung, als das erste Moment der Aufnahme des Göttlichen, das zweyte Moment an.

§. 10.

Dieses ist die aus reiner Selbstbestimmung (der Freyheit) hervorgegangene Anerkennung des Göttlichen — der Glaube —. Es ist bekannt, wie erst Jacobi den Glauben in dieser hohen Bedeutung dem philosophischen Gebiete zueignete, da man vorerst das Wort nur auf historische oder positive theologische oder Erfahrungssätze einschränkte. Wie viel dadurch die Philosophie an idealischer, tiefer Bestimmung gewonnen hat, ist auffallend. Jacobi ward durch die wolffsche und die kantische Philosophie, die in ihrer Einseitigkeit das Wissen an die empirische Welt knüpfte und der höhern, wohin sie nicht ohne Inconsequenz später gelangte, eigentlich nichts übrig liefs, bey seinem hochgestimmten platonischen Geiste bewogen, etwas auszuforschen, wodurch das Göttliche wieder in nähern Verband mit dem Menschen träte. Er fand dies im Glauben. Wie ferne dabey das Wissen ausgeschlossen wird, oder hinzukommen kann und soll, muß sich erst in der Folge ergeben, wenn vom Begriffe die Rede seyn wird (S.II.Absch. §.19.). Hier tritt nur der Glaube nach seinem innern Zusammenhange mit der Vernunft, und der Erscheinung des Göttlichen im Menschen auf. Schon bald nach seiner Erscheinung in der Philosophie traf ihn das Loos der Lästerung und Verbannung, und auch die neuere Zeit will nichts mehr wissen vom Glauben, den sie dem Scheinen und bloßen Meynen gleichstellt.

Aber die Sache ist so fest gewurzelt im menschlichen Gemüthe, daß bald bey geringer Erforschung der geistigen Thätigkeit jeder sich von ihrer Wahrheit und Richtigkeit überzeugen muß. Wenn des Menschen Freyheit die Richtung nach den Höhern genommen, wenn der Geist abgewendet, von des Irdischen Vergänglichkeit und den zeitlichen Wandlungen, zum Ewigen sich erhebt, davon ergriffen und sicher ist von dessen Daseyn, was ist es anders, als Glaube? Wenn es einem reinen Herzen bey ruhiger Forschung und stiller Betrachtung plötzlich wie durch einen Blitz helle wird, und auffliegt der Vorhang der Ungewissheit und der schwankenden Ahnung, und die Gewissheit dasteht über Gott und Unsterblichkeit, über Religion, Moral, Recht und Schönheit, was ist das anders als Glaube? Glaube im Gegensatze 1) dessen, was als Äußeres der Natur und ihrer Wirkungen den Geist anregt, und wenn es auch zur Vorstellung gebracht wird, doch kein so Hohes, Allergreifendes, Überzeugendes ist, und 2) im Gegensatze mit dem, was durch Überdenken, Reflektiren, Vergleichen, kurz die Operationen des Verstandes (S. II. Abschnitts §. 19) erst hervorkömmt.

Der Glaube ist das Aufnehmen des Göttlichen bloß mittelst der Freyheit, oder wie ein entsprechender Ausdruck heißt, die Überzeugung aus der ersten Hand, die Überzeugung

durch die Vernunft allein. Er ist das Erste, wodurch dem Menschen das Göttliche gewiß wird, alles andere ist nur weitere Entwicklung. Wer nicht glaubt, der weiß von keinem Göttlichen, es sey nun, daß es sich ihm noch nicht geoffenbaret, oder daß er sich nicht mit Freyheit dazu erhob, es also nicht erfaßte, sondern im Sinnlichen befangen, sich davon nicht losmachen konnte. So innig ist der Zusammenhang des Glaubens zuerst mit der Offenbarung (die mit der Anlage als dem objektiven Grunde des Göttlichen im Menschen verbunden ist), und dann mit der Freyheit als dem subjektiven Grunde desselben. Ohne Offenbarung ist der Glaube nicht möglich, ohne Freyheit wird er nicht wirklich. Beydes ist zufolge der geistigen Anlage des Menschen nothwendig nach obiger Erklärung.

Daher ist aber auch ein todter Glaube ein Widerspruch: denn objectiv kann es ohnehin nicht gedeutet werden, als wäre das Objekt ein todttes, worauf der Glaube geht. Wenn aber das Subjekt nur vermittelt der Freyheit — Selbstbestimmung — zum Glauben gelangt, so kann man das todtte auch nicht auf den Akt des Erlangens oder der Aufnahme beziehen. Soll es aber so viel heißen, als daß der Glaube in irgend Einem kein Leben hervorbringe; so kann da von Einem Glauben die Rede gar nicht seyn. Wem das Göttliche sich im wahren Glauben ergiebt, dem ist dadurch das höchste Leben ge-

worden, der ist frey, weil er glaubt, und er glaubt, weil er frey ist, — in beyder Hinsicht muß der Glaube in ihm lebendig seyn. Nur der falsche Glaube ist todt, und eben darum auch kein Glaube.

§. 11.

Innigst verbunden mit dem Glauben, ist die Idee nur durch ihn, und nicht ohne ihn möglich: daher ein Produkt der Freyheit oder der Vernunft des menschlichen Individuums. Plato hat die Idee in die Philosophie eingeführt, und es liegt noch vieles im Dunkel darüber, in welchen verschiedenen Beziehungen er Idee genommen, und ob er der ersten Grundbedeutung immer treu geblieben (Timäos, Philebos etc. etc.). Bald verlor sich in den folgenden Systemen nach Plato die Idee wieder, und in der neuern Zeit ist sie aufs Neue zum höchsten Ansehen gelangt, obwohl sie der Sache nach überhaupt nie verborgen bleiben konnte.

Sowohl dem Worte gemäß, als nach der Übereinstimmung mehrerer Stellen, und der Erforschung der geistigen Thätigkeit selbst scheint in der Idee ausgesprochen 1) eine Erscheinung; 2) ist diese Erscheinung keine äußere, sondern eine innere und 3) auch nicht durch die natürliche, sondern die geistige Welt gegeben, göttlicher Eigenschaft, und darum in sich selbst, in innerer Wahrheit und Gültigkeit ge-

gründet. Idee ist die innere, durch geistige Thätigkeit hervorgegangene Erscheinung des Göttlichen, des Absoluten. Man könnte Idee eben so Vernunftvorstellung, Vernunftanschauung im Gegensatze der Sinnes-Vorstellung oder Anschauung heißen, und beyde stehen sich beyde so gegenüber, wie Vernunft und Sinnlichkeit, oder wie Geist und Natur. Daher ist es ganz unrichtig, wenn man die Idee auch auf die Natur überträgt, auch in der Natur Ideen findet, von Natur-Ideen spricht. Betrachtet man nur genau die Wesenheit solcher Ideen, so erhält man nichts als Begriffe, Gattungsbegriffe nämlich, da doch bey der wahren Idee, wie sie der Vernunft entstammt, von einem Begriffe gar nicht die Rede ist. Die Idee fällt mit dem Geistigen, dem Göttlichen zusammen; und da sich das Geistige und Göttliche auch nur wiederum im Geiste, also zuerst in dem Menschen ankündet, kann es außer ihm in der Natur keine Idee geben.

Freylich ist diese Behauptung sehr gefährlich, da man dadurch den Konstruenten der Philosophie ihre besten Waffen aus den Händen winden will. Diese gebrauchen nämlich die Idee als ein Verbindungsmittel beyder Welten, der natürlichen und geistigen, und man erinnert sich dabey an die Spielereyen mit den idealen Richtungen, Äußerungen und Seiten der Natur. Ferner ist ihnen die Idee ein For-

mular, wornach sie alles Endliche und Zeitliche bilden wollen, und dem letzten Ursprunge nach erklären. So müssen sie ja wohl nothwendig Ideen überall finden, und sie sprechen deswegen eben sowohl von den Ideen des Thieres, der Pflanze, des Steines u. s. f., als von der Idee der Gottheit, Schönheit u. d. gl. Ebenso angegriffen wird sich weiter die Naturphilosophie fühlen. Wie kann man nämlich noch von einer Naturphilosophie reden, wenn man von der Natur keine Idee hat, wenn in ihr keine Idee liegt? Allein, wenn man bey dem aufgestellten Unterschiede zwischen Geist und Natur, und ihrem vorerst bestimmten Verhältnisse stehen bleibt, wie derjenige es muß, dem es einmal zur Überzeugung geworden, daß dies das allein wahre Verhältniß sey: so leitet sich auch diese Ansicht von der Idee nothwendig ab, und der Erweis ist erst dagegen zu führen. Sie selber beweiset sich in ihrer geraden Folgerung. Immer kann man sonst auf die bedeutenden Fragen keine Antwort geben: wie denn der Mensch ein Göttliches und Natürliches, ein Höheres und Niederes unterscheide, und wie er sich beyder Welten bewußt werde.

Gerade von diesem Punkte muß auch ausgegangen werden, wenn später (S. III. Abschn.) von der Möglichkeit oder Wirklichkeit der Naturphilosophie geredet werden soll.

Die Idee gehört also nur dem Geiste an, ihr Objekt ist nur ein Geistiges, ihre Entstehungs-

weise nur eine Geistige. Letztere ist, wie schon gesagt, mit dem Glauben gegeben. Ohne Glauben ist keine Idee. Erst dann, wann sich das Ideal, das Absolute selbst dem Individuum angekündigt hat, dieses mit Freyheit zu ihm sich emporrichtet, und es mit Freyheit anerkennt, — glaubt —, dann entsteht der Abglanz des Göttlichen im Geiste, die Erscheinung desselben, — die Idee —. Man sieht klar, wie auf diese Art von einem bloßen Gegebenseyn der Idee, ohne individuelle Geistes-thätigkeit, keine Rede seyn kann. Die Idee heisst daher mit Recht ein Produkt der Vernunft. Sie ist nicht schon als solche im Menschen da; sondern indem sie durch die höhere Anlage möglich wird, tritt sie erst in die Wirklichkeit mit der geistigen Anstrebung des Individuums, mit der, dem Ideale zugewandten Richtung, der freyen Anerkennung — dem Glauben.

Wer nicht glaubt, ist ideenlos, er hat und weis nichts von einem Höheren. Diese Stellung der Idee und des Glaubens weicht also von jener ab, nach welcher die Idee dem Glauben vorhergeht. Sie scheint aber deswegen richtiger, weil sonst nimmermehr die Idee von dem Ideale zu unterscheiden ist, wenn nicht das freye Anerkennen, — der Glaube — vermittelnd dazwischen tritt, so das bloß das Ideal in der Offenbarung sich ankündigt, und dem beschränkten Vernunftwesen darstellt, und dann

mit dem Glauben die Idee, als die ursprüngliche Vorstellung des Ideales sich ergiebt:

Offenbarung

Glaube

Ideal

Idee.

Der beschränkten, der endlichen Vernunft offenbaret sich die Vernunft, das Ideal, und durch die freye Anerkennung der Vernunft entsteht für die beschränkte Vernunft die Vorstellung des Ideals, die Idee.

Idee ist die Vorstellung der Vernunft von dem Ideale (dem Absoluten). Wie ursprünglich das Ideal, so ist auch die Idee nur Eine. Erst in den verschiedenen Beziehungen des Ideals und seinen manigfaltigen Offenbarungen erscheinen mehrere Ideen. (S. III. Abschn. §. 28.) So werden sich in der Folge aus der Einen Idee vier Ideen für den Menschen und durch ihn entwickeln lassen.

§. 12.

Alle diese Momente und Entwicklungen des Göttlichen im Menschen entstehen nicht, ohne daß mit dem geistig veränderten Zustande auch der Zustand der geistigen Werkstätte und des geistigen Schauplatzes — des Leibes —, verändert würde. Das ganze Ich in den zwey Erscheinungen der Seele und des Körpers erhält, wenn sich das Göttliche ankündet und uns ergreift, eine eigene wunderbare Anregung, nicht etwa Körper oder Seele allein, sondern beyde zugleich.

So — wenn der Geist des Menschen sich über alles Endliche erhoben, jeder Zeitlichkeit vergessend zum Unendlichen und Ewigen sich erhebt, wenn er über die Spiele der Thorheit und Verkehrtheit hinweg dem Unvergänglichen, dem Wahren, dem Heiligen zueilt; so — wenn ihn das Schöne erfasst, und in seinem Lichte die ganze Welt vor ihm verklärt.

Da regt es sich durch das ganze menschliche Gesammtseyn, durch Geist und Körper, — es entsteht das Gefühl.

Mit welcher wichtigen Rolle das Gefühl in jedem auftritt, weiß man aus eigener Erforschung und fremder Erfahrung; und in diesem angedeuteten Zusammenhange gehört es auch jenem Kreise an, welcher das Höchste des Menschen umschließt.

Man sieht sogleich, wie das Gefühl, in dieser Verbindung mit der geistigen Anlage des Menschen, mit der Vernunft gegeben ist, obgleich es auch mit dem Natürlichen in Verknüpfung steht. Immer ist der Geist das Bestimmende: wo er mangelt, ist überall kein Gefühl. Nur der Mensch hat Gefühl, und zwar zuvörderst nur für das Höhere. Diefs selbst, nämlich das Höhere, ist das einzige Objekt des wirklichen Gefühles, alles, was von einem Andern kommt, oder auf ein Anderes geht, ist nicht Gefühl. So ist überall in der bloßen Na-

tur als solcher kein Gefühl, weil sich in ihr weder Vernunft noch Freyheit findet; und so geht auch das Gefühl des vernunftbegabten Wesens nicht unmittelbar auf die Natur als Natur, sondern nur in so ferne, als sich das Höhere darin ausgesprochen und gespiegelt hat, und das Niedere wie ein Gleichniß dieses Höhern erscheint. Daher wird der nichts fühlen in der Natur, gar nichts von ihrer Schönheit und Herrlichkeit, welcher nicht über ihr das Höhere erkennt, und in ihr dessen Abglanz gewahrt. Es ist demnach falsch, wenn Manche meynen, die Natur schlechthin für sich sey es, welche solches Gefühl in uns erregt, und es wäre erst die Reflexion, die sich an das Höhere erinnerte. Warum fühlt denn aber, wenn es so ist, das Thier nicht eben das, wie der Mensch in der Natur? Und wie ist dieser Unterschied anders zu erklären, als daß es nur das Vernünftige, das Höhere sey, welches der Mensch erst erkannt hat, und nun weiter in allen Schöpfungen desselben erblickt und wiederfindet? Immerhin liegt ihm bey jedem Gefühle im Äußern auch unbewusst das Höhere zum Grunde, und er fühlt nichts, wenn sich nicht zuvor seinem Innern das Göttliche geoffenbaret, und durch den Glauben fein geworden ist. Dann ist es doch immer das Göttliche selbst wieder, was Objekt seines Gefühles wird. Wie das Gefühl selbst im Menschen sich bilde, d. h., wie, auf welche Art denn Geist und Kör-

per in diese Anregung versetzt werden, und wie die Einwirkung des erstern auf den letztern geschehe: darüber ist zu schweigen, bis es gelungen ist, das Geheimniß der Einwirkung des Geistigen auf das Materielle zu erspähen. Uns ist nur die Wirkung des Gefühles nach seinem Vorhandenseyn bekannt.

Lange schon ward in den Systemen der Philosophie, besonders wo sie als Anthropologie erscheint, das Gefühl und das Gefühlsvermögen aufgeführt: aber es ist auch gewiß, daß nicht immer jene hohe Bedeutung untergelegt ist, welche die richtige zu seyn scheint, und die hier anzudeuten versucht ward. Meistens ist es nur auf das Äußere bezogen, und nicht selten mit dem ganz verwechselt, was aus der Natur stammt, — der Empfindung. So heißt es irgendwo ausdrücklich, die Sinnlichkeit sey Grundlage des Gefühles, und auch die Eintheilung des Gefühles in das der Lust und Unlust wird immer dahin weisen. Allein es däucht mir, daß auf dem Standpunkte der Idee ein solcher Unterschied nicht gemacht werden kann, nachdem das Objekt des Gefühles keinem Wechsel unterworfen, sondern als das Göttliche beständig und beharrend ist. Freylich hat hier der Mangel der Sprache und Gewohnheit, wornach auch der Tastsinn mit Gefühl bezeichnet wird, einen nicht unbedeutenden Einfluß. Darum entbehrt das Gefühl immer noch

einer bestimmtern Untersuchung in Bezug auf diesen tiefern Zusammenhang mit dem Höchsten im Menschen, als läge es gleichsam noch im Zweifel, ob man es auf diese Linie der geistigen Thätigkeit stellen sollte.

Ohne Glauben kömmt der Mensch nie zur Anschauung oder Idee des Göttlichen, als des Objectes: so viel scheint einmal gewiß zu seyn. Nothwendig muß aber im Subjekte bey dieser freyen Thätigkeitsäußerung eine Veränderung eintreten, und was kann das anders seyn, als das Gefühl? Deshwegen wird man eben so wenig ohne Gefühl, wie ohne Glauben das Göttliche erfassen — beyde sind stets vereint. Ersteres bezieht sich mehr auf das Subjekt, letzterer mehr auf das Object.

Demnach ist das Erste die Offenbarung in obiger Bedeutung, dann folgt der Glaube und das Gefühl, und mit ihnen die Vorstellung oder Anschauung des Ideals durch den Glauben und mit dem Gefühle — die Idee.

Dies scheinen die wahrnehmbaren Momente zu seyn, wie das Subjekt zur Aufnahme des Objectes (S. §. 8.), des Göttlichen, gelangt — wie das der Anlage nach vernünftige Individuum wirklich vernünftig wird. Es muß aber nun entwickelt werden, was die Folge dieser Aufnahme des Göttlichen sey, wie es der Mensch nun ferner und nach welchen Richtungen er

es offenbaret. Es muß sein Zweck festgesetzt, und sein Streben bestimmt werden.

Es handelt sich vom Leben des Menschen, und den Manefestationen desselben.

§. 13.

Die Äußerung des Absoluten (des Göttlichen) im Menschen, ausgesprochen in der Freyheit und ihren Bewegungen nach allen Seiten ist das Leben des Menschen. So hängt sein Leben mit dem Höchsten in ihm vollkommen zusammen, und ist allein durch dasselbe: — Leben findet sich nur mit der Freyheit. Auf der Erde lebt nur der Mensch. Es muß dabey noch weiter zur Sprache kommen, was oben (§. 6.) kurz berührt ward, daß allein dem Geiste das Leben zukomme, und nicht der Natur, eben weil nur er frey ist: wobey nachher doch gesagt wurde, die Natur lebe, lebe wirklich, nur sey ihr Leben kein Ursprüngliches. Erstlich ist zu bemerken, daß einmal in der bisherigen Ausbildung der Sprache ein verschiedener Ausdruck mangle, und daß man im Gegensatze des Nichtseyns denn doch vom Leben der Natur sprechen müsse, weil ein anders Wort nicht vorhanden ist. In der That aber, sobald man vom wahren Leben spricht, muß man selbiges geradezu nur in der geistigen Welt behaupten. So viel ist ja gewiß, daß Leben ein Thätigseyn, und zwar aus eigener Kraft

und selbstigem Beginnen, daß also das Leben unzertrennlich von der Freyheit sey. Soll man daher nicht auf das ewige Einerley zurückkommen, und auf alle daraus entspringenden Absurditäten; so gelangt man immerhin wieder zur Unterscheidung des Geistes und der Natur, und muß der Natur das wirkliche Leben absprechen.

Was wir in der Natur sehen, ist ein immerwährendes Fortwirken nach nicht selbst gegebenen und aus sich selbst geschöpften Motiven, da hingegen Bestimmungs- und Anfangsgrund des geistigen oder des wahren Lebens in ihm selbst liegt. Schon zu oft ist die Möglichkeit einer Erklärung des „Wie“? geläugnet worden, als daß es hiebey einer neuen Wiederholung bedürfte. Das Leben des Menschen ist demnach gehalten in dem Centrum seiner Vernunft, und von da ausgehend umgreift es sein Gesamtseyn, auch seine natürliche Sphäre: denn der Mensch ist nur Ein Wesen, und die Einheit beyder Naturen — der Mensch lebt in jedem Betrachte: so fern er wirklich Mensch ist.

Wo aber das Leben ausgeht, von dort her erhält es auch seinen Grund und seine Bestimmung, — des Menschen Leben soll sich regeln und geleitet werden durch die Vernunft. Die beschränkte, die eine Vernunft (die ad-

jective) aber muß sich als das Höhere setzen, unterordnend das Natürliche als das Niedere — sie führt den Menschen näher und näher zum Göttlichen, sie offenbaret in ihm selber dieß Göttliche; — es ergiebt sich der Zweck des Menschen: „er soll das Absolute, das ihm als Ideal vorschwebt, wirklich machen, realisiren.

Nun hat man beynahe immerhin zwey Sphären aufgestellt, in denen diese Realisirung zu Stande kommen sollte, nämlich Denken und Handeln. Damit glaubte man das Ganze erschöpft, und beyde Vermögen blieben sich fremd gegenüber stehen, ohne Ableitung oder innigern Verband. Wo haben beyde den gemeinschaftlichen, wirklichen Grund, aus dem sie stammen? Woher nimmt denn das Denken seinen Stoff? Ist es so ganz in sich geschlossen, und unabhängig von etwas Gegebenem? Wo ist endlich die Kunst abzuleiten? Vom Denken oder Handeln, oder aus keinem von beyden? Steht sie also tiefer unten, und nicht in der ersten Reihe der Offenbarungen des Menschen? Lauter Fragen, worauf man bey den gegebenen zwey Punkten keine befriedigende Antwort erhält. Daher muß man bald darauf geleitet werden, zu forschen, ob nicht andere Offenbarungsquellen des Göttlichen im Menschen aufzufinden wären, als Handeln und Denken. Und allerdings scheinen solche vorhanden zu seyn.

Daher sey zuerst das Leben gestellt, und ihm gegenüber, doch nur so, daß jenes nothwendig vorhergeht, die Darstellung des Lebens in der selbstgeschaffenen Form, wo dann nach Verschiedenheit dieser Form A die Wissenschaft B die Kunst erscheint.

Leben

Darstellung desselben.

A Wissenschaft

B Kunst.

Es ist hier im Grunde dasselbe unter Leben verstanden, was gleich Anfangs dieses §. davon gesagt worden, nur daß es hier in einem etwas engern Sinne genommen wird. So wie es oben als alle menschliche Thätigkeit umfassend erklärt ward, so ist hier nur die Äußerung des Absoluten im Willen darunter begriffen, und das Leben in diesem engern Sinne ist daher gleich umfassend mit der Sphäre des Guten. Demnach steht auf dieser Linie die Religiosität und Moralität, Frömmigkeit und Tugend. Hieher ist der Mann zu stellen, der weiter nie ein Wissenschaftlicher oder Kunstgebildeter geworden, aber Recht und Billigkeit überall übt, der Rechtschaffene — der Biedermann. Er stellt
das

das Göttliche dar auf der Linie des Lebens, des Handelns. Er fragt nicht darnach, wie er das, was er glaubt und fühlt, und in der Idee hat, anders offenbaren will, als im Leben, im Willen. Allein dabey bleibt der Mensch noch nicht stehen. Es drängt ihn, was er in sich fühlt und glaubt, und übt im Willen, in eigener Schöpfung zu verherrlichen, und er gelangt zur Darstellung des Lebens nach den zwey noch in ihm vorhandenen Vermögen, die ihm nächst dem Willen gegeben sind. Indem beyde Vermögen, Verstand und Phantasie, die besondere Form hinzugeben, entsteht Wissenschaft und Kunst, und diese ganze Ableitung entspricht vollkommen der allbekannten und stets wiederholten Dreyheit des

Guten _____ Wahren und Schönen
übereinstimmend mit dem

Willen _____ Verstand und Phantasie

Leben _____ Wissenschaft und Kunst

Man sieht, daß die zwey letztern nur möglich und gültig sind, wenn das erstere vorhanden ist. Es giebt keine Wissenschaft und keine Kunst ohne die Grundlage des Lebens. Das Leben ist das beseelende Princip beyder; und wie nun das Leben nach dieser hergeleiteten Bedeutung zusammenhängt mit der Vernunft, der Freyheit und dem Willen: so erscheint überall die Vernunft als das Erste. Deswegen ist

es auch unwiderleglich, daß nur der wahrhaft Gute auch in der That zur ächten Wissenschaft und wirklichen Kunst gelangen könne. Nur jene, die, selbst im Gewebe der Sinnlichkeit verstrickt, die Wissenschaft und Kunst als ein Äußeres betrachten, und wie einen Flitterstaat gebrauchen möchten, um darin zu prahlen: nur denen kann es beyfallen, Wissenschaft und Kunst für feile Dirnen auszugeben, die sich um geringen Preis, um den Formalismus des Verstandes und die Schwärmereyen der Phantasie, jedem ergeben. Nein — wer nicht mit reinem Herzen zu den Pforten der Wissenschaft und Kunst wahlfahrtet, wird nicht eingehen in ihre Tempel, und der Pharisäer muß sich bald verrathen. Mit Recht heißt man dann sowohl die Wissenschaft als die Kunst den Reflex des Lebens.

§. 14.

Es liegt nun klar da, was das Wesen sey. Was nämlich überhaupt unter Vernunft verstanden wird, was als ihre Äußerungen das Leben umfaßt, daß heißt in Bezug auf Kunst und Wissenschaft Wesen.

Häufig brauchte man, und noch geschieht es, mehrere andere Worte zur Bezeichnung derselben: Materie, Stoff, Gehalt. Offenbar suchte man immer mehr das Geistige im Gegensatze des Materiellen damit zu bezeichnen. Deswegen ist wohl unter allen diesen Wesen

das passendste Wort, obgleich es auch noch andere Bedeutungen hat.

Das Wesen der Kunst und der Wissenschaft ist dasselbe. Kunst und Wissenschaft sind dem Wesen nach Eins — Zweige desselben Stammes, der Vernunft. Die Vernunft, oder in einer andern Beziehung das Leben ist daher der Einheitspunkt, das Centrum des menschlichen Gesamtseyns, der Grund, also das Wesen aller Wissenschaft und Kunst (S. §. 1. 2. am Ende). Und wie damit der Zusammenhang des Willens und der Freyheit erkannt ist, so ist der moralische Standpunkt (die Moralität in ihrem innersten Bunde mit der Religion ergriffen) der allein ächte Standpunkt, von dem wahre Kunst und Wissenschaft ausgeht (§. 1. Nr. IV). Jeder, welcher daher wahrhaft vernünftig ist, d. h. der nicht nur die gemeinsame Anlage hat, sondern in dem diese Anlage auch realisirt ist, der, welcher das Leben — den ächten Geist hat: der besitzt auch das Wesen der Wissenschaft und Kunst — jeder Moralische k a n n zur Wissenschaft und Kunst gelangen, denn das Wesen ist das erste Erforderniß.

Fällt das Leben mit der Vernunft zusammen, und ist es in dieser Beziehung Grundlage der Darstellung in Kunst und Wissenschaft: so sieht man deutlich, wie nach §. 10. 11. 12 Glaube, Idee und Gefühl im innigsten Verbande mit dem Wesen stehen. Besonders ist es die Idee,

welche dann als das Höchste und oberste Princip in der Wissenschaft und Kunst erscheint, als der Leitstern, wornach beyde fortwandeln: und so stellt sich vorzüglich im Systeme die Idee auch als das Wesen desselben dar.

Der folgende Abschnitt hat zu zeigen, was die Form sey, wie sie überhaupt zum Wesen und insbesondere zum Wesen der Wissenschaft komme, worin die Hauptaufgabe dieser Abhandlung besteht.



II. A b f c h i n t t.

V o n d e r F o r m.



§. 15.

Sobald man die Form neben dem Wesen aufführt, und das Verhältniß beyder erforschen will; fragend: „was die Form an sich und für „sich, und mit diesem (dem Wesen) vereint „sey“; eröffnet sich gleich Anfangs ein großes Feld von Dunkelheit, und mancherley Widersprüche scheinen sich entgegen zu stellen. Eine Aufzählung dieser mag die Schwierigkeit, aber auch die Wichtigkeit der Betrachtung darüber in's Licht setzen.

Durchgehend die Produktionen des menschlichen Geistes in den Jahrhunderten, innerhalb welcher sie der Geschichte bekannt sind, findet man dieselben Aufgaben äußerst mannigfaltig wiederholt. Immer neue Wendungen, neue Seiten, und doch, sobald man das Ganze mit tieferem Blicke durchschauert, denselben Sinn, den nämlichen Geist!

Wie vielgestaltig ist nicht seit dem ersten Erwachen die Philosophie aufgetreten, ohne daß es dabey dem Näherbekannten verborgen bleibt, wie ihr als gleichsam nur einer Person zu verschiedenen Zeiten verschiedene Gewande zu wechseln beliebt hat.

Tausend Künstler haben, um auch die Kunst als Beleg aufzuführen, in den verschiedenartigsten Gestalten z. B. die Liebe gebildet, da es doch immer eine und dieselbe Liebe ist, ja selbst, wenn mehrere in der nämlichen Individualisirung zusammentrafen, haben sie nie dieselbe Erscheinung hervorgebracht. Einem jeden dringt sich, wo er dieß gewahrt und überlegt, der Unterschied zwischen Wesen und Form, und zwar dahin auf, daß das Wesen (S. I. Abschn. §. 13 u. 14.) das Ewige, Unwandelbare, die Form aber das Zeitliche, Wandelbare, Vergängliche sey.

Er erhebe sich aber jezt über alles Relative und Beschränkte, zum Absoluten selbst, so muß dasselbe ebenfalls unter irgend einer (wenn auch uns nicht bekannten) Form sich darstellen: es ist mit dem dem Absoluten nothwendig zukommenden Allwissen eben so nothwendig das Daseyn einer Form verbunden. Daher wird auch oft von einer ewigen Form gesprochen, daher sagt man; „Form und Wesen seyn „Eins, und nicht verschieden.“ Und nun ist es offenbar, welche Widersprüche sich entwickeln.

Es fragt sich nämlich: „Ist die Form ewig oder „zeitlich, unendlich oder endlich, Eins mit dem „Wesen oder verschieden davon?“ Beydes scheint sich zu zeigen, und wie kann das möglich seyn? Desswegen haben Einige auch zwischen einer ewigen und zeitlichen Form unterschieden.

Es scheint, man müßte, um mit Bestimmtheit etwas darüber auslagern zu können, wieder von jenem Punkte ausgehen, welcher das Verhältniß des Absoluten an sich zum Absoluten (Vernünftigen) im Menschen, und zur Natur bestimmt. (S. I. Abschn. §. 7). Diesem nach fällt einmal das Wesen (S. I. Abschn. §. 14.) mit dem Absoluten selbst zusammen, und nur der Mensch vermöge seiner geistigen Anlage (S. §. 6.) ist auch im Besitze des Wesens: in wie weit — ist oben gesagt worden. (a. a. O. §. 7.)

Der Natur ist einzig der Stoff oder die Materie gegeben. Sobald aber nur vom Wesen geredet oder gedacht wird, so ist die Form nicht ausschließbar, und in der ewigen Vollkommenheit des Ideals (des Absoluten) selbst muß Form und Wesen Eins seyn: beyde sind gleich ewig, gleich unwandelbar. Allein wie diese Vollkommenheit im Menschen, als dem beschränkten Vernunftwesen nicht zu suchen ist; so müssen auch Wesen und Form in ihm unterschieden werden: sie sind nicht schlechthin Eins. Der Mensch kann nur das Ideal an-

strebend zu immer größerer Einigung gelangen, ohne daß er je die Einheit erreichen wird. Obgleich nun das Wesen im Menschen (die Vernunft, das Leben §. 13 u. 14. im I. Abschnitt), sobald man ihn im Verhältniß zu dem Absoluten an sich betrachtet, sich als beschränkt darstellt: so muß doch dasselbe, so fern es nur quantitativ von jenem An sich verschieden ist, im Gegensatze mit der Natur als das Ewige Unwandelbare erscheinen. Anders ist es hingegen mit der Form. Nachdem sie im Menschen, nicht so wie im Ideale selbst schlechthin Eins, sondern verschieden vom Wesen ist, so muß sie in dieser Trennung offenbar als das Hinzukommende, Wandelbare, Wechselnde Zeitliche schlechthin sich zeigen, da nichts Anderes aufzufinden ist, mit dem sie in Verhältniß gesetzt, ein Höheres würde. Ja, wie sie im Menschen sich bildet, darf sie gar nicht auf gleiche Linie mit dem Wesen gestellt werden, wofern man nicht das innere Leben und den Charakter der Menschheit aufheben will: — — wenn man anders nur einmal darüber einig ist, daß im Menschen als dem beschränkten Vernunftwesen Wesen und Form nicht absolut Eins sind. Dann das Erste im Menschen ist das Leben (das Gute) und erst hinzukommend ist die Wissenschaft (Reflex des Wahren) und die Kunst (Nachbildung des Schönen). Im Absoluten müssen unbedingt alle Drey, das Gute, Wahre und Schöne oder die Zwey, Wesen und Form

zugleich vorhanden seyn, — sie sind in harmonischer Vollerndung Eins. Allein, wie gesagt, nicht so im Menschen. Deshwegen wird man immer noch auf die Frage geführt, welches denn das Bestimmende dieser Dreyheit im Menschen sey. In §. 13. I. Abschn. ist das Gute als solches angegeben, und darum als das Wesen festgesetzt, wie ferne es mit der Vernunft und den Produktionen derselben im Zusammenhang steht. (S. §. 14 u. §§. 9. 13). Offenbar geht aber daraus hervor, wie das Wesen im Menschen als das Erste, Ewige, die Form aber als das Zweyte, Zeitliche, Hinzukommende angesehen werden muß: daß dies nicht bloß eine logische verbale, sondern eine metaphysische reale Unterscheidung sey. Forthin ist Wesen und Form ihr Verhältniß bloß, wie sie sich im Menschen darstellen, zu betrachten.

Wie das Wesen, so gehört auch die Form einzig der geistigen Sphäre an: in der natürlichen zeigt sich uns Materie und Gestalt. Die Form aber hat nichts mit dem Natürlichen gemein, als wäre sie nämlich auch in der Sphäre desselben zu finden. Allein dies darf nicht mißverstanden werden. Es will nämlich so viel gesagt seyn, daß die Natur für sich, wie sie als producirend erscheint, nichts in einer Form hervorbringe, sondern nur in einer Gestalt, wie sie nämlich auch nur Materie oder Stoff, nicht das Wesen hat. Aber man muß es nicht so

nehmen, als wenn die Form, in so fern sie vom Menschen ausgeht, nicht das Natürliche unter sich auffassen, oder die Form selbst dem Natürlichen aufgedrückt werden könnte. Nur ist es dann immer der Geist, von dem sie ausgeht, aber nicht die Natur.

Die erste Eigenschaft der Form ist die Ungültigkeit und Nichtigkeit beym Mangel des Wesens. Sie ist in diesem Falle ein leeres Gespenst ohne Wahrheit und Bedeutung, Formalismus ohne Sinn und Geist. Es fehlt ja die innere Seele, das Leben. Umgekehrt hat bey der Abwesenheit der Form nicht das Gleiche statt. Obwohl ein solcher, der sie nicht hat, als beschränkt erscheint auf den Besitz des Lebens, und nicht in selbstgeschaffener Offenbarung das Innere zu verherrlichen im Stande ist; so hat er doch mit dem innern Leben jenen unbedingten Werth erhalten, welchen das Höchste im Menschen giebt: und im Vergleiche mit jenem, der bloß in einer wesenlosen Form befangen ist, gebührt nur ihm die Achtung als Individuum.

So erhält die Form erst mit dem Daseyn des Wesens Gültigkeit und Realität; und in der Folge wird noch aufgezeigt werden, wie das in der Philosophie ganz besonders sich hervorhebe. Dieß gilt in Bezug auf Wesen und Form überhaupt, wie sie im Menschen nebeneinander erscheinen.

Dabey ist aber nicht außer Acht zu lassen, was noch besonders zur Sprache kommen muß, daß auf jener bekannten Linie der Darstellung des Lebens (S. I. Abschn. §. 13.), wo die Form den nothwendigen Charakter ausmacht, so wie sie wegfällt, oder vermindert und vernachlässigt wird, auch die Darstellung selbst aufhört, oder an Wahrheit und Kraft mehr oder weniger verliert.

Die zweyte Eigenschaft der Form ist die, daß sie das Wesen nie ganz zu umschließen und zu erfassen, nie von allen Seiten auszudrücken vermag. Es ist, wie die ähnliche Erscheinung in der Natur. Der vorhandene Stoff wechselt in beständig neuen Gestalten, da keine Gestalt ihn ganz in sich schließen, ganz offenbaren kann. So mit der Form. Es giebt, so lange der Mensch Mensch bleibt keine idealische Vollendung: was der Mensch in der Tiefe birgt, kann er nur in schwachen, vergänglichen Worten stammeln, und nicht vollenden in geschlossener Wissenschaft. Der Geist, der im Systeme haucht, ist größer als dasselbe, und wo man glaubt, ihn ganz eingezwängt zu haben, ist er längst entflohen.

Aber darum lasse man den begeisterten Muth nicht sinken! Nur kräftig hinangestrebt zum ewigen Ziele; wenn wir es auch nicht völlig erreichen, so kommen wir doch näher und näher, und unter jedem neuen Tritte sprossen

neue Blumen und Früchte. Losgemacht vom Dünkel jener, die alles erreicht zu haben glauben, enteile man auch den trostlosen Reihen derjenigen, die an allem verzweifeln und die menschliche Kraft ganz verkümmern lassen. In der Mitte thront die Wahrheit.

Mit der zweyten Eigenschaft der Form hängt nothwendig ihre Wandelbarkeit, ihre Veränderlichkeit und Vielgestaltung zusammen. Der menschliche Geist, wo er in die ächte Stimmung versetzt wird, ruhet nicht. Was er auf diesem Wege nicht gefunden, sucht er auf jenem, bald einen dritten einschlagend. Und da keine Form ganz genügt, wählet er neue und neue. In stetem Wandel der Form schreitet das Wesen fort, und wird nie erschöpft, und doch immer darnach gerungen. Eben darin zeigt sich aber auch recht sichtlich der Charakter der Menschheit, wie sie fortwährend dem Ewigen, Unveränderlichen zustrebt: der Heimath ihres Geistes! Um ein Kriterion der wahren richtigen Form zu finden, scheint es nöthig, stets zwey Fragen zu setzen. Die erste ist (und darauf fußt das Ganze), ob auch das Wesen wirklich vorhanden, ob nichts diesem Widersprechendes, oder dasselbe ganz Vertilgendes vorhanden sey. Fehlt das Wesen, so tritt das als Folge ein, was oben von diesem Falle behauptet ward. Findet sich aber dasselbe, so kommt man erst zur zweyten Frage, wie die

Form in Abſicht des Weſen beſchaffen ſeyn müſſe. Aus ihrer Natur und ihrem Zwecke ergibt ſich, daß ſie 1) ſo umfaſſend als möglich ſeyn ſoll, auch dann, wenn ſie das Weſen nur in Einer Beziehung ergreift, in welchem Falle ſie eben nur in dieſer Beziehung alle Seiten aufzunehmen bemüht ſeyn muß. Damit aber 2) das, was am Umfang gewonnen wird, nicht regellos und verworren bleibe, darf das Erforderniß der Beſtimmtheit, genaue Umgränzung und Regelmäßigkeit nicht fehlen. In Klarheit und Deutlichkeit muß ſich das Ganze darſtellen. Dieſs erfolgt aber nur mit der konſequenten Entwicklung und Entfaltung des am Anfange als Grund feſtgeſetzten Weſens, nach dem in der Form ſelbſtliegenden, ihrem verſchiedenen Charakter anpaſſenden Geſetzen: und darin beſteht das Kriterium der richtigen Form.

Form überhaupt iſt daher der das Weſen möglichſt umfaſſende und nach den aus ihrem Charakter entſprungenen, Geſetzen geregelte, möglichſt deutliche Ausdruck des Weſens.

So viel im Allgemeinen über die Form. Jetzt muß ſie nach ihrer Beſonderheit in den verſchiedenen Offenbarungen betrachtet werden.

§. 16.

Sobald das Leben (das Weſen) durch die Phantaſie ſeine Form erhält, ſo entſteht die

Kunst, und geschieht dasselbe durch den Verstand, die Wissenschaft. (S. I. §. 13. und diesen Abschn. §. 18 u. 19.) Diesem nach wäre die Form eine zweyfache, einmal, wie sie in der Kunst, und einmal, wie sie in der Wissenschaft auftritt, entsprechend der allgemeinen Ableitung des §. 13.

Einige wollen aber auch noch von einer Form des Lebens selbst (im beschränktem Sinne des Wortes, wie die Sphäre des Lebens mit der Sphäre des Guten zusammenfällt) etwas wissen; wornach die Form dreifach wäre, und die allgemein versuchte Ableitung der Form vom Wesen, wo nicht ganz umgestossen, doch verändert würde.

Es ist daher vor allem nöthig, die Form des Lebens zuvörderst nach ihrer Wahrheit und Möglichkeit zu prüfen.

§. 17.

Der im ersten Abschnitte gegebenen Erklärung zufolge ist eine Form des Lebens für sich schlechterdings ein Widerspruch. Sobald man nur nach dieser Ansicht von einer Form desselben spricht, kömmt man auf Kunst oder Wissenschaft.

Man muß also, um sich Rath zu erholen, allein da nachsuchen, wo die Unterscheidung einer Form des Lebens ihren Ursprung nahm. Es scheint aber das Ganze nur theils auf einem

unnöthig gewordenen Unterschiede, der in der Scholastik entsprang, theils auf einer dadurch hervorgegangenen Anomalie der Sprache zu beruhen.

Bekannt ist es, wie ehemals, und noch bis in unsere Zeiten herein viel Werth darauf gelegt ward, zwischen formalen und materialen Zwecken zu unterscheiden. Wenn nämlich die Freyheit im äussern Gebiete des Menschen in der Handlung hervorträte, so hätte solche Handlung eine Materie, als das von aussen zur Behandlung aufgefasste, und eine Form als die vom Willen ausgehende Absicht. Die Absicht als solche wäre also die Form der Handlung, und sie bestimmte, moralisch betrachtet, den Werth derselben. Aber gerade deswegen muss auf philosophischem Standpunkte das, was hier Form genannt wird, als das Wesen angesehen werden, zusammenfallend mit dem Wesen an sich, mit dem Leben. Daraus ist leicht zu entnehmen, wie das Wesen zugleich Form seyn müsse, wie das Ganze auf einer Begriffsspaltung beruhe, über welcher nur zu leicht die Idee entschwinden könnte. Hiezu kommt noch, dass die ganze Ansicht von Wesen und Form in Verwirrung geräth, und der feste Standpunkt der Ableitung verloren geht. Daher möchte es besser gethan seyn, die ganze Unterscheidung aufzuheben. Es besteht einzig nur die Form der Kunst und der Wissenschaft. Ehe noch

zur Betrachtung derselben übergegangen wird, scheint eine Erforschung jener Vermögen mit ihren Äußerungen nothwendig, durch welche diese Formen hervorgebracht werden: der Phantasie und des Verstandes.

Erst von jener, dann von diesem.

§. 18.

Wenn eine Kraft oder Thätigkeit des Menschen aus der bestimmten Ordnung und Reihe der andern Kräfte hervorgetreten ist, so daß sie diese unterdrückte, oder im Gegentheile von ihnen unterdrückt ward: so geschah es stets, daß man von der einseitigen Erscheinung befangen, und nicht darauf zurückgehend, wie es seyn soll, solche Kraft eben so einseitig erhob als tadelte. Beydes widerfuhr im Zeitgange auch der Phantasie. Erst galt es fast die Wette, sie recht herabzusetzen, und dem Niedrigen zuzuweisen, und bald glänzte sie wiederum über Alles empor, sogar über die Vernunft! Galt sie Jenen gleichbedeutend mit Schwärmerey und Verwirrung, so wurde sie Diesen sogar das erste vorzügliche Moment der Philosophie selbst. Wahrscheinlich führt aber eine ruhige vorurtheilfreye Erforschung zu einer Ansicht, die weder dem einen noch dem andern von beyden Extremen beytritt.

Ausgehend von der innern Erfahrung finden wir, daß durch das Vermögen der Phantasie

1) ein

1) ein Höheres, ein Überfinnliches, Geistiges dargestellt wird, und 2) das Niedere, Sinnliche, Natürliche. In beyden Fällen wird uns das Vorgestellte nicht nach einzelnen Theilen, Merkmalen, nicht nach aufeinander folgenden Unterscheidungen, sondern auf einmal im ganzen Umrisse gegeben. Jene Form aber, in welcher sich das Gegebene, es sey das Höhere oder das Niedere, durch die Phantasie zeigt, ist stets eine aus der Sphäre des Natürlichen geholte: sie mag nun in der Wirklichkeit, oder wenigstens der Möglichkeit nach in der Natur vorhanden seyn.

Das Höhere und das Niedere giebt den Eintheilungsgrund in Beziehung auf die Phantasie an. In Hinsicht auf das Erstere heisst sie produktive, in Hinsicht auf das Letztere reproduktive (gewöhnlich Einbildungskraft genannt).

Vermittelt der Offenbarung ergibt sich durch die freye Thätigkeit des Individuums als Produkt seiner Vernunft die Idee (S. §. 9. 10. 11. im I. Abschn.). Sobald der Mensch sie im Leben als das Wesen ergriffen hat, so sucht er, wofern er auf der gehörigen Stufe der Kultur steht, mehr oder minder den Ausdruck derselben in der Form. Mag es nun seyn, daß die Phantasie seiner geistigen Anlage nach schon als das Vorherrschende in ihm sich ankündigt, oder sie gerade durch eine günstige Stimmung aufgeregt wird, so ergreift sie die Idee, eine Darstellung versuchend nach dem ganzen Umfange — ein

Bild —. Anderswo aber weiß sie kein Schickliches zu finden dafür, als in der Sphäre des Natürlichen. Daher p r o d u c i r t sie für die Idee die eigene Form, die des Bildes nämlich.

Das Bild ist der aus dem Kreise des Natürlichen gleichnißsweise ergriffene Ausdruck der Idee. Wo die Idee mangelt, ist auch kein ächtes, wahres Bild, ein bloßes Phantom; und wem sich das innere Leben nicht erschlossen, der gelangt nicht zu den höhern Produktionen der Phantasie. Deshwegen steht auch die produktive Phantasie in dem innigsten Zusammenhange mit dem Höchsten im Menschen; und wie sie sich ohne dieses nie einfände, so zeigt sie sich überall nur in verschiedenem Grade, wo selbiges vorhanden ist, und sich realisirt hat.

Je kräftiger die Idee in jenem, der sie mit der Phantasie auffassen will, sich ausspricht, je mehr er sich ihr, erhaben über Alles, was ausschließlich der Sinnlichkeit fröhnt, hingiebt, je reiner auf diese Art sein Gemüth ist: desto reiner, ätherischer ist das Bild der Phantasie, und was als Theil aus der natürlichen Sphäre aufgegriffen ist, das ist jetzt in der Totalität so erhaben über jedes Natürliche, daß es in der Natur nimmer zu finden ist; es ist ein in Freyheit gewordener Ausdruck des Ewigen. Die Phantasie auf diesem Punkte erzeugt die wahre, einzig ächte Begeisterung, als den Zustand des

Menschen, in welchem er ergriffen von dem Höheren, ganz eingenommen von dem Bilde, in dem ihm das Ewige vorschwebt, hingerissen von den seligsten Gefühlen, die diese Erscheinung begleiten, mit unendlicher Liebe und Sehnsucht diesem Höhern sich hingiebt, zurückstossend alles andere, was ihn an dieser Hingebung hindern könnte.

Nach der von der Idee (S. §. 11. I. Abschn.) gegebenen Erklärung, und ihrem Zusammenhange mit dem Guten (S. §. 13. a. a. O.) ist es bestimmt, daß nur vom Guten als dem Geiste Begeisterung ausgehen könne. Für Verkehrt-heit, Laster und Thorheit giebt es demnach keine Begeisterung, obgleich einige das Wort dazu mißbraucht haben. So ein Zustand ist nichts Weiteres, als das Toben und Wüthen eines Thieres, das durch irgend eine Begierlichkeit getrieben, diese stillen möchte. Wo dazu ein Mensch gekommen, da ist weder von einem Geiste, noch einer Begeisterung mehr die Rede. Jener und diese haben ihn wenigstens für den Moment verlassen. Oft hat man die Begeisterung bloß auf Kunst beschränken, und dem Künstler allein zutheilen wollen. Wer aber weiß, daß die Phantasie nirgends ganz fehlt, wo das Wesen vorhanden ist, wer den Zusammenhang der Begeisterung damit kennt, und überzeugt ist, daß der Geist wohl nach einzelnen Erscheinungen betrachtet werden kann, in der

Wirklichkeit aber nirgend so abgesondert wirkend ist; der sieht leicht ein, auch die Begeisterung finde sich überall mit dem Wesen, bald mehr bald weniger: es begeistert nicht allein das Schöne, sondern auch das Gute und Wahre. Die produktive Phantasie kommt erst dann in Thätigkeit, wenn das Wesen, wie gesagt, durch die Vernunft gegeben wird. Daher ist nicht einzusehen, wie Einige die Phantasie über die Vernunft erheben wollen, da sie vor ihr ganz abhängig erscheint. Ohne Vernunft hat die produktive Phantasie ja auf keine Art Bedeutung und Gültigkeit! (S. I. Abschn. §. 13.)

Wie die produktive Phantasie durch die Vernunft, so erhält die reproduktive ihren Inhalt durch die Sinnlichkeit. Der Unterschied beyder ist also auffallend begründet: einmal dem Wesen nach (zufolge der Differenz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit) und dann der Form nach (hinsichtlich der Produktion und Reproduktion). Durch die reproduktive Phantasie wird nichts, als das Bild dessen, was in der Natur ist, so wie es ist, gegeben; und dieß Bild ist dann vom Bilde der produktiven Phantasie darin verschieden, daß es nicht gleichnißweise, sondern wirklich das Gegebene vorbringt. Es ist also vielmehr ein Nachbilden des in der Anschauung aufgefaßten, als ein eigentliches Bilden. Daß sich die reproduktive Phantasie zur produktiven verhält, wie Sinnlichkeit zur Vernunft, ist offen-

bar klar. Daraus folgt aber auch, daß beyde im Verhältniß des Höhern und Niedern stehen, daß die reproduktive Phantasie nur in Beziehung auf die Voraussetzung der Vernunft, nicht aber an sich Gültigkeit in der Sphäre des Höhern der Menschheit habe. Woferne daher nicht die Vernunft, sondern die Sinnlichkeit die Herrschaft ergriffen hat, erhebt sich die Phantasie nicht über das Natürliche, und schweift in Verderbnis und Zügellosigkeit aus.

So wird man immer auf die Vernunft als den Punkt zurückgetrieben, von dem Alles seine Tendenz und Bestimmung erhält. Darnach ist auch unschwer über den Werth der Phantasie zu entscheiden.

Sie vermag das Herrlichste zu leisten, wo sie mit der Vernunft in Bund getreten ist: sie kann aber auch Keim des Schrecklichsten und Verderblichsten werden, wo sie sich von ihr losläßt.

Im folgenden §. wird jenes Vermögen aufgeführt, welches besonders regelnd für die Phantasie erscheint: der Verstand, und erst dann kann das Zusammenwirken aller drey Vermögen mit Klarheit und Deutlichkeit bestimmt werden. (S. §. 20. 21.)

§. 19.

Wenn der Mensch auf der Linie des Lebens steht, wenn er entweder in religiösen Gefühlen

und andächtiger Hingebung versunken ist, oder wenn sich sein Herz aufgeschlossen hat in Wohlwollen und Liebe, und er so äusserlich handelt oder wirkt; dann ist er ganz in diesem innern Leben gebunden: er begehrt nichts zu erklären oder zu erforschen, — kein Wie und Warum will er enträthseln. Auch dann, wenn auf demselbigen Standpunkte des Lebens das Schöne sich dem menschlichen Gemüthe aufschliesst, und der Mensch in staunender Bewunderung ergriffen von dem Abglanze der Schönheit weilt, ist überall kein Wunsch nach Begreifen und Unterscheiden. Fort und fort leitet hier das innige Gefühl und der Glaube als das Wesen selbst. Aber ein Vermögen schlummert noch im Menschen, und sobald das erwacht ist, bleibt er sinnend bey Allem, bey sich selbst und der Natur stehen, und eine Frage drängt die andere. Er will erforschen, ergründen: was er fühlt und glaubt, reicht ihm nicht hin, er will einsehen und wissen, und das Vermögen und die Grundursache dieses Ringens und Strebens ist der Verstand.

Sobald der Verstand in volle Thätigkeit gekommen ist, und einmal den Menschen ganz ergriffen hat, dann ist nimmer Ruhe und Rast zu finden: er kennt keine Gränze und kein Ende. Alles, Alles ist er unter seine Herrschaft zu bringen bemüht.

Seit mit Aristoteles Philosophie die Logik aufgeführt ward, wurde man auch allmählich

bekannter mit dem Verstande als dem Vermögen der letzten, und seither hat er immerwährend der Untersuchung denkender Männer unterlegen. Seine Schicksale waren mit diesen wechselnd. Bald stand er an der Spitze der Philosophie, bald ward er wieder aus ihrem Heiligthum als ein unwürdiger profaner Zögling vertrieben, nach kurzer Zeit kehrte er wieder dahin zurück.

Je größer die Rolle ist, welche er als Stützpunkt aller Wissenschaften und Systeme einnimmt, desto wichtiger ist eine genaue Prüfung der Intension und Extension seines Zusammenhanges mit den übrigen Vermögen und seiner Äußerungsweise. Es sind darüber weitumfassende, vortreffliche Schriften vorhanden, die von verschiedenen Standpunkten aus die Sache auffassen. Hier kann nur nach dem Zusammenhange mit der Abhandlung eine gedrängte kurze Ansicht des Ganzen zu geben versucht werden. Das erste und nothwendigste, von dem man dabey ausgehen muß, ist, den Verstand genau von der Vernunft und der Sinnlichkeit, dann von der Phantasie zu scheiden.

Im Vergleiche mit der Vernunft muß der Verstand zuvörderst offenbar als ein Untergeordnetes, Niederes erscheinen. Die Vernunft ist ausschliessend das Höchste als das Göttliche, und neben solchem kann es nicht noch ein Höchstes geben. Daher kann aber auch, wo

es recht geht, und der Mensch in seinem Charakter gehalten bleiben soll, noch weniger der Verstand ü b e r die Vernunft erhoben werden, und die Vernunft bleibt immerhin auch gegen ihn betrachtet das Bestimmende, Gesetzgebende, Wesentliche. Der Verstand für sich kann nur in Thätigkeit kommen, wofern ihm etwas zum Inhalt gegeben ist: erst dann beginnt er seine Wirksamkeit. Wie also die Vernunft das Wesen schafft, so tritt der Verstand mit der Form hinzu. Darauf stützt sich im Grunde auch ganz die bekannte Unterscheidung in praktische und theoretische Vernunft, wo die letztere offenbar gleichbedeutend ist mit dem Verstande. Dafs der Verstand für sich nichts produciren könne, als leere Formeln, ist leicht einzusehen, und wo derselbe die erste Stelle einnimmt, da ist er entblöfst von allem Gehalte. Der Verstand tritt aber nicht allein in Verbindung mit der Vernunft, sondern auch mit der Sinnlichkeit. Das, was durch selbige dem Menschen in der Anschauung und Vorstellung gegeben wird, nimmt er gleichfalls zu seinen Operationen, trennt und verbindet, unterscheidet, und setzt zusammen. Sobald dabey immerwährend die Vernunft als das Oberste zum Grunde liegt, also, dafs das Höchste nie vergessen wird, so wirkt der Verstand auch in dieser Verbindung mit der Sinnlichkeit Grosses und Treffliches für die Menschheit. Ist aber jener Centralpunkt entschwunden, und hat sich

der Verstand ganz in die Knechtschaft der Sinnlichkeit begeben, dann äußert sich beynahe nichts schrecklicher und zerstörender, als gerade der Verstand. Der menschliche Charakter geht ganz verloren; der Mensch wird, wie man sagt, ein bloßes raffinirendes Thier, und es mehrt sich immer in dem Grade, in welchem der Verstand zunimmt, auch das Verderbnis, je verständiger, desto ärger und schlimmer.

Daher kommen die vielen Vorwürfe, die der Verstand zu ertragen hat, und zwar mit Recht, sobald er auf dem angedeuteten Wege die Vernunft ausgeschlossen, und der Sinnlichkeit Gehorsam geleistet hat. Sie werden aber auch alle und gänzlich entfernt werden, sobald er die Linie nicht verläßt, auf die er der menschlichen Wesenheit nach einmal gestellt ist, und sobald nur die Vernunft als Herrscherin in allem erscheint. Dann wird er unter solcher Leitung eine wahrhaft herrliche Gabe, er bringt Ordnung, Licht und Deutlichkeit in das Ganze. Dieses bewährt er vorzüglich im Verhältnisse zur Phantasie. Er ist es dann, der die Gränzlinie zieht, über welche hinaus die Phantasie Verwirrung und Schwärmerey erzeugen würde, er hemmt den Flug, und zügelt ihn, wo er in das Phantastische und Planlose übergeht. Hinwiederum ist es aber auch die Phantasie, welche Leben verbreitet, und Erfrischung für den Geist, wenn der kalte Verstand in Einsei-

tigkeit es zu erdrücken suchte; die wieder zum Himmel empor führt, wenn der Verstand nur eine Erde zu erkennen bemüht ist. Wechselweise greifen so beyde Vermögen ineinander: einem Räderwerke vergleichbar, wo jedes Rad an seinem Orte zur harmonischen Wirkung des Ganzen beyträgt, aber von diesem Platze weggestellt, oder an einen andern gebracht, Unheil und Verderben anrichten würde. Wie man die Vernunft mit Recht das Vermögen der Ideen nennen kann, da sie selbige producirt: so muß der Verstand das Vermögen der Begriffe heißen, da er der Vater aller Begriffe ist, und auf Begriffe alle seine Thätigkeiten sich reduciren lassen. Im Begriffe liegt daher die Natur des Verstandes ausgesprochen, und man wird seine Wesenheit vollkommen erkennen, sobald man den Begriff, und die verschiedenen Stufen desselben aufgefaßt hat.

Der Begriff ist die Bestimmung eines Dinges durch Zusammenfassung der in demselben liegenden Merkmale. Immer liegt es in der Wesenheit des Begriffes, etwas genau nach allen seinen Theilen zu bezeichnen oder zu bestimmen, und der darin erlangte Grad der Vollkommenheit ist der Maassstab für die grössere oder mindere Richtigkeit des Begriffes. Vollkommen ist der Begriff erst dann, wenn dadurch das bestimmende Ding allen seinen Eigenschaften nach, die als eben so viele Merkmale im Begriffe lie-

gen, erfaßt, und dadurch von jedem andern, das nicht dasselbe Ding ist, sich unterscheidet; woraus erhellt, daß jedem Begriffe viele einzelnen Vorstellungen vorausgehen, als deren Einheit er erscheint. Ein solcher Begriff heißt positiv, den Gegenstand setzend — umfassend. Außer dem Endlichen kann aber keine endliche Reihe von Merkmalen gedacht werden, und so ist ein positiver Begriff im Gebiete des Unendlichen, Unbedingten, Absoluten unmöglich. Deswegen hat man zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedene Art tüchtig auf den Begriff losgehauen, und ihn ganz aus dem Gebiete des Höheren, Unendlichen, der Philosophie zu verbannen gesucht.

Darum heißt er auch ein Lügner der Gottheit, der Freyheit, und überhaupt alles dessen, was mit dem Göttlichen (dem Absoluten) zusammenhängt.

Sobald man die Meynung gefaßt hat, daß der Begriff immer nur positive wirken müsse, und außerdem gar nicht Begriff sey; daß folglich jener, welcher von einem Begreifen des Höheren spricht, dieß auch deswegen nach allen Theilen erkannt zu haben meinen wird: dann hätte man freylich mit Recht den Begriff ganz abgewiesen. Es ist auch nicht zu läugnen, daß Viele wirklich diesen Wahn hatten, daß die Thore der Unendlichkeit für ihren Verstand geöffnet wären, daß sie glaubten, auch das Göttliche

wie Endliches, Bedingtes zu begreifen, und allen Operationen des Begriffes unterwerfen zu können. Aber es fragt sich ja dann erst, ob dieß auch in der Natur des Begriffes liege, ob man den Begriff schlechthin obenan setzen, und selbst als positiven auf das Göttliche ausdehnen, oder ihn schlechthin davon ausschließen müsse; ob man nicht vielmehr zwischen beyden Extremen einen Mittelweg finden könne.

Es dringt sich vor allem die Frage auf: Wie ist denn der Mensch zu dem Streben und dem lebhaften Wunsch gekommen, der ganz mit seinem Charakter verwachsen ist, zu dem Wunsche, nach welchen er so gerne auch das Höhere erfassen und erklären möchte, wenn schlechterdings gar keine Möglichkeit vorhanden ist, diesen Wunsch auch nur in seiner Annäherung zu stillen?

Wenn der Mensch ein Göttliches in sich hat, und wenn das Göttliche im Ideale sich gewiß begreifen und erkennen muß, warum soll der Mensch dieses Ideal nicht wenigstens anstreben können, wenn er es auch nicht völlig erreicht?

Wenn ferner das Höhere schlechterdings nicht begriffen werden kann, wenn es dem Verstande fremder ist, als jedes Bedingte und Endliche; so wird gewiß auch auf dieses allein die Wissenschaft beschränkt, — eine Wissenschaft des Höhern giebt es nicht mehr.

Offenbar! Denn wo giebt es eine Wissenschaft, die geradezu ohne alle Begriffe wäre? Es ist in der That nicht einzusehen, daß Gefühl oder Glaube allein zur Wissenschaft ausreicht. Wohl haben beyde im Leben ewige Gültigkeit. Aber da ist von einer Wissenschaft noch gar nicht die Rede! Sobald man zu ihr gelangen will, geschieht es einzig dadurch, daß man das Wesen, welches sich in der Idee ankündigt, in einer bestimmten Form auffasse, die doch für die Wissenschaften keine andere seyn kann, als eben der Begriff. Ja nicht genug! Wäre es begründet, daß der Verstand das Höhere gar nicht auffassen könnte, so müßte man sich selbst der Sprache, nicht allein der Wissenschaft begeben; die Zunge binden, die auch bey den innigsten Gefühlen oft Worte stammelt, — die das Göttliche nicht ganz umschließen können, da auch ihnen der Stempel des Begriffes aufgedrückt ist: — nicht mehr reden von dem, wofür die Sprache das Herrlichste gebildet hat, und das Treffendste. Schon diese Betrachtung muß Zweifel gegen jene Meynung erregen, welche geradezu die Begriffe aus dem Gebiete des Höhern ausschließt. Es scheint aber auch die Erforschung des ganzen Verhältnisses, des Verstandes zur Vernunft auf eine mögliche, ja nothwendige Vereinigung beyder zu führen.

I. So ferne Vernunft und Verstand in einem Wesen (dem Menschen) sich offenbaren, und

sich nicht als widersprechend einander aufheben, ist ihre Einigung zuverlässig möglich.

Ein Widerspruch entsteht aber nur dann zwischen beyden, wenn dem Verstande die Oberhand eingeräumt, oder die vollendete Erfassung der Vernunft beygelegt wird. Denn in diesem Falle werden die leeren Formeln desselben für das Höchste selbst genommen, welches unter ihrem Spiele entweicht. Es entsteht ein bloßer verständiger Schein, und das Leben, das Wesen ist entflohen. Sobald aber der Mensch mit dem Bewusstseyn, daß er das Göttliche, das Absolute nie völlig ergründen kann, mit heiliger Scheu seinem innern Streben, sein Wissen demselben anzunähern, folgt, dann erscheint weder er, noch der Begriff als Frevler des Höchsten, des Göttlichen, dann bleibt ihm immerwährend das unerreichbare Ideal vorschwebend, er verliert es nicht, indem er es zu begreifen sucht. Wäre es doch nicht anders, als wenn man deswegen, weil der Mensch nie vollendet gut werden kann, alle seine Moralität und Tugend verwürfe, da man nämlich den Verstand von dem Höheren ausschlösse, weil er es nie ganz begreifen kann!! Daher scheint zwischen Vernunft und Verstand kein aufhebender Widerspruch, und so ihre Vereinigung möglich zu seyn.

II. Was in der unbeschränkten, unendlichen Vernunft (dem Absoluten κατ' ἐξοχήν) die

Allwissenheit ist, das ist im Menschen, dem beschränkten Vernunftwesen — die Wissenschaft (S. §. 21). Und der Mensch muß auch solche Wissenschaft haben können, weil er sie haben soll. Nichts regt und bewegt umsonst den Geist. Was so von seiner Tiefe, dem Centralpunkte der Vernunft, ausgeht, das ist eine an das Individuum sprechende Forderung auf Verwirklichung.

Die Geschichte bezeugt es in den tausend und tausend Versuchen herrlicher Geister, wie ein nie unterdrücktes Streben nach Einsicht des Höchsten sie belebt hat. Und sollte das wirklich lauter sündhafte, vermessene Regung der geistigen Thätigkeit seyn, weil der Begriff an das Höchste seinen Maassstab anlegen wollte? Liegt es nicht vielmehr in dem Charakter des Menschen nothwendig so, daß er nach Wissenschaft strebe?

III. Nicht allein in dem Vermögen des Verstandes als solchem scheint es zu liegen, daß der Mensch nicht zur vollendeten, vollkommenen Wissenschaft gelangen könne; sondern in seiner Beschränktheit als Vernunftwesen überhaupt. Denken wir uns nur die Grenzen der Beschränktheit aufgehoben, so wird gewiß seinen Begriffen und seiner Einsicht alles offen da liegen: er wird an dem Höheren alle Merkmale und Eigenschaften erkennen. Wozu käme man, wenn alles abgewiesen würde, was be-

schränkt ist im menschlichen Geiste? Daher soll nicht schlechthin auf den Verstand und seine Natur gewälzt werden, was in dem Charakter der Menschheit einmal unabänderlich liegt.

IV. Die Vereinigung des Verstandes mit der Vernunft kommt aber auch wirklich zu Stand, und ist schon wirklich zu Stande gekommen. Wem es erstlich am Wesen mangelt, bey dem kann davon freylich keine Rede seyn. Besitzt aber jemand das Wesen, und hiemit die Idee, so wird sie, wenn sie auch erst unentwickelt und verborgen war, sogleich angeregt, wenn ein Anderer, der auch die Idee besitzt, jenem dieselbe durch einen Begriff ausgedrückt, vorhält: zum offenbaren Zeugniß, daß der Begriff Form der Idee geworden sey. Der Begriff erscheint dabey als negativ, nicht positiv bestimmend, das heist, er bezeichnet die Merkmale durch Ausschließung alles Fremdartigen. Das Positive giebt die Idee.

Dies ist auch der einzig mögliche Weg, auf welchem die Mittheilung immerhin wirklich wird, und es stets wurde.

So z. B. über die Gottheit. Wohl liegt die Idee ihrer Möglichkeit nach in jedem als menschlichem Individuum. Sie schlummert aber noch, und würde oft lange schlummern im aufwachsenden Kinde, wenn nicht liebende Eltern durch verschiedene Begriffe über dieses Wesen

Wesen das Schlummernde zum Erwachen brächten. Und doch ist das nur durch den Begriff geschehen, freylich einzig unter Voraussetzung des Daseyns der Idee!

Damit ist aber natürlich auch eine weitere Ausbildung und Auseinandersetzung des Begriffes nicht ausgeschlossen, und wenn er gleich die Idee nie ganz erfaßt, so kann er doch immer näher und deutlicher bestimmt werden. Erst auf diesem Wege, und wo dieses anerkannt wird, scheint von einer Wahrheit gesprochen werden zu können. Dem Wesen nach liegt sie in der Vernunft, d. h. der Inhalt der Wissenschaft ist allerdings in Beziehung auf das Höhere in der Vernunft. So lange aber der Mensch bloß in der Sphäre des Lebens (S. §. 13.) stehen bleibt, ist von einer Wahrheit gar nicht die Rede. Er handelt nach seinem innern Glauben, und seinem lebendigen Gefühle, er fragt nicht, ob etwas wahr, oder wie, und warum es so sey. Erst vermittelst des Verstandes, (wofern der Mensch zur Wissenschaft gelangen will) strebt er darnach, die Wahrheit zu erforschen — und mit Recht kann man in dieser Hinsicht den Verstand das Vermögen des Wahren, so wie die Phantasie das Vermögen des Schönen, und den Willen das Vermögen des Guten nennen. Denn die Wahrheit ergiebt sich durch den Begriff in der Wissenschaft, und nicht eher.

Darum geht auch die Wahrheit verloren, sobald man den Begriff ausschließt, oder hintan-

setzt, und in einem wissenschaftlichen Gebäude endet die Wissenschaft, wie die Wahrheit mit dem Begriffe.

Noch ward hier die Wahrheit als schon anerkannt vorausgesetzt, aber was soll man antworten, wenn man darum fragt, was wahr ist?

Aus dem bisher über Wesen und Form, Vernunft und Verstand Gesagtem geht klar die Antwort hervor: Wahr ist das, was durch die Vernunft (unbedingt), oder unter ihrer Voraussetzung durch die Sinnlichkeit (bedingt) gegeben, und nach den organischen Gesetzen des Verstandes von ihm in Begriffe aufgefaßt ist.

Die Wahrheit hat also dem zu Folge zwey Erfordernisse. Es muß A) das Wesen als Inhalt gegeben seyn durch Vernunft oder Sinnlichkeit, und es muß B) das Gegebene durch die Thätigkeit des Verstandes in Begriffe gebracht werden.

Allein dagegen erheben sich die Gegner des Begriffes sogleich mit den Fragen: „Soll also „das allein, was in Begriffe geschlossen wird, „erst wahr seyn? Giebt der Glaube und das „Gefühl, giebt die Idee nicht Wahrheit? Wie „wenige, und welche armseligen Wahrheiten „hat der Mensch nicht, wenn nur das Wahr- „heit ist, was er begreift? Das Höchste ist ihm „dann nicht wahr! Sein Wissen kann ihm „nicht ausreichen; und wenn man den Glau-

„ben Lügen straft, dann ist ihm auch der festeste „Stützpunkt seines Innern umgeworfen.“

Damit wir solchen Vorwürfen begegnen, dürfen wir uns aber nur auf das berufen, was vorerst über die Vereinigung des Verstandes mit der Vernunft gesagt ward. Darnach wird man einsehen können, wie ganz und gar durch diese Bestimmung des Wahren die Wahrheit (die subjective) des Glaubens, des Gefühles, der Idee nicht aufgehoben, sondern vielmehr vorausgesetzt ist, und wie das, was im Glauben, dem Gefühle und der Idee Wahres liegt, nur noch nicht als solches (objektiv) hervorgetreten ist.

Allerdings erscheint dann das Feld des Glaubens, des Gefühles und der Idee, und überhaupt der Ahnung und des Dunkeln bey weitem größer, als das Gebiet des Wissens und des klaren, deutlichen Begriffes. Aber eben darin bezeugt sich der Unterschied des Ewigen und des Endlichen, des Bleibenden und des Wandelbaren, und darin ist die Möglichkeit eines immerwährenden Fortschreitens gegründet. Mehr und mehr wird immer aus der Sphäre der Vernunft in die des Verstandes herübergeholt, ohne dafs man je vollenden oder erschöpfen könnte.

Der Begriff unterliegt verschiedenen Kombinationen. So entsteht aus Begriffen das Urtheil,

aus Urtheilen der Schlufs; aber immer ist es der Begriff, der dabey zum Grunde liegt, und somit der Verstand das Vermögen, durch welches diese Produkte zu Stande kommen. Daher ist es Verwechslung oder Mißverständniß, wenn man das Schlufsvermögen als einen Ausfluß der Vernunft, oder gar als die Vernunft selbst betrachtet. Es ist dann entweder, wie unter der theoretischen Vernunft geradezu der Verstand, oder etwa, weil Schlufs höher steht in seiner Bildung, als der Begriff, eine Steigerung des Verstandes gemeynt. In jedem Falle ist es das einzig Richtige, das Schlufsvermögen als einen Theil des Verstandes zu betrachten.

Das Begreifen auf einer höheren Stufe heißt Wissen. Doch ist der Unterschied zwischen beyden Worten im Ganzen schwierig zu bestimmen, und nur dadurch leichter zu erklären, wenn man das Wissen in seiner Verwandtschaft mit Wissenschaft und in dem Gegensatze des Glaubens betrachtet, in welchen beyden Fällen ausschliesslich vom Wissen, nicht vom Begreifen gesprochen wird. Darnach steht das Wissen offenbar höher als das Begreifen, und scheint mehr auf das Ganze, wie das Begreifen mehr auf das Einzelne zu gehen. Indefs ist damit eine bestimmte Bedeutung des Wortes Wissen nicht ausgemittelt, sondern sie ist bald mehr, bald minder beschränkt worden, nachdem das Wissen im Verhältnisse zum Glauben entweder

die Oberhand gewann, oder im Gegentheile unterdrückt ward. Bekannt ist es ja, daß das Wissen nach langer Zeit, innerhalb welcher es den Thron des wissenschaftlichen Gebietes eingenommen hatte, dann durch den Glauben davon verdrängt, nachher gleichbedeutend mit diesem geachtet, zuletzt damit verbunden und vereinigt ward.

Offenbar gehört einmal das Wissen dem Verstande an, und ist wie dieser für sich allein leer und nichtig. Sobald aber durch den Glauben das Wesen gegeben ist (S. I. Abschn. §. 10—13) so kann es ihm mit Gültigkeit beytreten, und erscheint dann als entwickelnd, erklärend; in demselben Verhältnisse, wie Vernunft und Verstand, oder Idee und Begriff zu einander stehen. Zuverlässig genügt im Kreise des Lebens der Glaube, er begeistert und beseelt den Menschen zu allem Hohen und Großen. Sein Werk ist die Andacht des Frommen, der Trost des Unglücklichen und die Seeligkeit des Tugendhaften; nirgend fodert man das Wissen in der Sphäre des innern Lebens: der Glaube wirkt Alles. Aber in der Wissenschaft (und wie sich dann die Wissenschaft in der Fortbildung mit dem Leben verbindet) muß das Wissen nothwendig hinzukommen, da sonst die Einseitigkeit entsteht, die sich überhaupt jederzeit einfindet, sobald man in der Wissenschaft und ihrer Anwendung den Verstand von der Vernunft trennen will.

Wissen heisst demnach so viel, als das verständige logische Entwickeln des Glaubens, und wo es recht geht, d. h. angemessen der Wesenheit und dem innern Charakter des Menschen, muss das Wissen in der Manifestation des Lebens durch die Wissenschaft zum Glauben kommen. Die Trennung führt nur zu Extremen, von denen noch später die Rede seyn wird.

Mit dem Begriffe hängen noch mehrere Thätigkeiten des Verstandes zusammen, die stufenweise von ihm ausgehen und zu ihm führen. So das Abstrahiren, Aufmerken, Reflectiren, Überzeugung haben, gewiss seyn, erkennen etc. Es würde aber zu weit führen, und zum Theile auch ausser den Gränzen der Abhandlung liegen, sie einzeln zu untersuchen. Wichtig aber ist es noch, den Beweis und das System, beyde Erzeugnisse des Begriffes und beyde mit der Form der Wissenschaft zusammenfallend, in Rücksicht zu nehmen.

Jeder Beweis ist Schlusssatz aus den vorhergehenden Prämissen. Die Erfodernisse des ächten Beweises sind: Wahrheit und deutliche, volle Erkenntniss der Prämissen, und genauer Zusammenhang und logisch richtige Ableitung des Schlusssatzes. So lange die Prämissen in Zweifel stehen, erfolgt keine Einsicht und kein Beweis; und ist die Ableitung mangelhaft oder logisch unrichtig, so mögen wohl die Prämissen für sich richtig seyn, die Folge daraus aber ist

ungewiß — der Beweis hört ebenfalls auf. Wie der Beweis durch Begriffe gebildet ist, so gehört er auch dem Verstande, der Sphäre des Begreiflichen an. Überall daher, wo der Verstand eingreift, hat auch der Beweis seine Rechte. Das Feld der Mathematik ist es, auf dem er seinen vollsten Triumph feyert: da, wo die Begriffe selbst konstruit werden. Begründung einer unmittelbaren Nothwendigkeit ist Folge im mathematischen Beweise. Sobald aber durch oder in dem Beweise die Grundsätze nicht selbst begründet werden, auf die er sich stützt, hat der Beweis nimmer die vollkommene Kraft, die er in der Mathematik besitzt. Denn in der Mathematik sind auch diese Grundsätze unmittelbare Erkenntnisse, von denen ausgehend der Beweis vollkommen und vollendet wird. Aber so ist es der Fall nicht, wo die Vernunft als Wesen hervortritt, und der Verstand als Form hinzukömmt.

Denn in diesem Falle sind die Grundsätze nicht unmittelbare, d. h. schon begriffene Erkenntnisse, und wie denn nach dem Vorhergehenden der Begriff im Gebiete des Rationellen als negativer erscheint, muß auch die Natur des Beweises in demselben eine ganz eigene seyn. Hier kann nicht, wie in der Mathematik oder in der Erfahrung auf eine Anschauung zurückgewiesen werden; sondern der einzig mögliche Weg ist der, daß man nachweist, wie

wie das Ausgesagte als das zu Beweisende, in der Vernunft sich vorfindet, wie es nothwendig mit der Natur derselben zusammenhänge, so daß also ein Grund, der aus der Wesenheit, der Vernunft selbst geholt ist, und nur durch die Reflexion des Verstandes aufgefaßt wird, über das Thema des Beweises entscheide. Der Beweis in der Sphäre des Rationalen ist auf diese Art vielmehr eine Nachweisung, Aufweisung, ein indirecter, als ein directer Beweis. Mit dem Begriffe mußte nothwendig auch jederzeit der Beweis verwiesen werden. Daher mußte er auch eben so oft, wie dieser das Gebiet der Vernunft verlassen, und kehrte nachher wieder mit ihm zurück, nach dem Wechsel der Ansichten. Wo er recht, d. i. nach seiner Wesenheit erfaßt wird, scheint er, sobald von Wissenschaft die Rede seyn soll, weder im Kreise des Natürlichen, noch des Vernünftigen mangeln zu dürfen.

Sobald das Wesen selbst in seinem vollen Umfange, oder nach einer einzelnen Richtung und Beziehung aufgefaßt wird, und alles, was darin liegt, ausgehend von einem letzten Grunde als dem obersten Satze, in Begriffen entwickelt wird, so heißt die ganze Ergreifung des Wesens in logisch fortgebildeten Schlüssen ein System. Das System ist die vollendete Form der Wissenschaft. Sobald wir uns das Ideal des Systems denken, so liegt sein Ursprung in ei-

nem Ersten, das in sich und durch sich selbst begriffen und erwiesen ist. Sein Fortgang ist ein immerwährendes Deduciren aus diesem Ersten, und mit seiner Beendigung ist auch das Wesen vollkommen erschöpft. Für den menschlichen Geist aber ist dieses Ideal nur völliger, nie völlig erreichbar, und selbst da ist noch ein Unterschied zu machen nach der Sphäre, aus der die Wissenschaft erwachsen soll. Denn in dem Felde des Rationalen wird das System wie der Begriff mehr negative als positive sichtlich seyn. So ist das System dann nur im Gegensatze der Unordnung, der Zerstreuung als Anordnung und Zusammenstellung sichtbar. Zusammengefaßt ist alles, was der Wesenheit nach zum Inhalte gehört, ausgeschlossen alles fremdartige: deutlich verräth sich überall das verständige Prinzip, wenn es auch nicht in seiner Vollkommenheit durchgeführt werden kann.

Im Lande des Bedingten hingegen, wo unmittelbare Erkenntniß aus der Anschauung oder in der Selbstkonstruktion der Begriffe gegeben ist, wird auch das System positiv und vollkommen wirkend. So ist dieß in der Mathese und ihren verwandten Fächern der Fall, wo der Verstand im Systeme seine höchste Stufe erreicht.

Nachdem nun die formgebenden Vermögen ihren wichtigsten Momenten nach kurz betrachtet worden, soll jetzt die Offenbarung des Le-

bens in der Form, Kunst und Wissenschaft selbst aufgeführt werden.

§. 20.

Sobald das Wesen unter die Form des Bildes durch die Phantasie aufgenommen wird, entsteht die Kunst. Das Wesen aber in Beziehung auf die Phantasie heist das Schöne, und die Kunst ist daher die aus eigener Kraft des Menschen hervorgehende Schöpfung des Schönen. Ihr Prädikat im Verhältnisse zur Wissenschaft ist das Bild, das heist, beyde Offenbarungen des Lebens verhalten sich zu einander, wie Bild und Begriff.

Nicht ganz richtig aber scheint es zu seyn, den Unterschied beyder in der Wortabstammung der Kunst zu suchen, so nämlich, daß sich beyde verhalten, wie Können und Wissen. Zwar ist nichts einzuwenden gegen die Ableitung, da Kunst offenbar vom Können abstammt. Allein es scheint, so wie es ein eigenes Wort geworden, auch eine ganz eigene, vom Stammworte verschiedene Bedeutung erhalten zu haben. Wäre die Annahme des Verhältnisses zwischen Können und Wissen auch für das zwischen Kunst und Wissenschaft gültig, so würde Kunst nichts weiter seyn, als angewandte Wissenschaft oder Theorie — richtige Praxis, — eine Verwechselung, welche den wahren Charakter der Kunst gar nicht aufnehmen kann, und gar nicht andeutet.

Oft wird auch von Kunst im Vergleiche mit der Natur gesprochen, und die gemeine Denkweise erblickt dann in der Erstern eine Nachahmung der Letztern, und die Natur steht dann natürlich höher, da die Kunst ihr gleichsam als ein mit Mühe Errungenes, Gezwungenes, Handwerksmäßiges erscheint.

Auf dem Standpunkte der Vernunft aber, und der hinzugetretenen Reflexion ist in der Natur überall nichts, als das Nothwendige, und in der Kunst das Freye; erst in so ferne beyde ein Gleichniß des Höchsten geben, haben sie ein Gemeinsames — das Schöne: und die Freyheit unterscheidet dann zwischen Naturschönheit und Kunstschönheit.

Fragt man nach einer Entstehung der Kunst, so kann man diese Frage zweyfach beantworten; nämlich einmal dahin, wie die Kunst überhaupt an sich entstanden ist, und dann, wie irgend ein Individuum zur Kunst gelangt, oder was dasselbe ist, wie für die Menschheit und wie für den Menschen die Entstehung der Kunst zu erklären ist.

In Hinsicht auf das Erstere galt lange Zeit jene die Kunst in ihrem Innersten zerstörende Meynung, nach welcher die Künste äußerer Bedürfnisse, und ihrer erhöhten Ausbildung wegen entstanden sind: Kinder der Armuth und des sinnlichen Verlangens. Allein sobald man

nur einmal in sich selbst die Regung und das Streben nach Kunst gefühlt hat, sobald man die Kunstwerke im Vergleiche armseliger Produkte des erzwingenden Bedürfnisses betrachtet, so erkennt man die Freyheit in der Kunst, die aus dem Innern stammt; man überzeugt sich bald, wie das innere, geistige Leben Geburtsstätte derselben ist, und wie der Mensch nie zu ihr gelangen könnte, woferne er nicht eine geistige Anlage dazu erhalten hätte, die in ihm bald erwacht, und ihn spornt zur Realisirung. Aus sich selbst schafft der Mensch, was die Bewunderung der Zeit, und bleibendes Denkmal seines Geistes werden soll. Alles Andere vergeht mit dem Tage, an dem es geworden, und der Vergessenheit hingegeben ist. So ist also die Menschheit zur Kunst gekommen, weil es in ihrem Wesen liegt, sie zu offenbaren, und kaum war der jugendliche Geist erwacht, so entfalteten sich schon die ersten frischen Blüthen aus ihm. Wie wenig würde unsere Zeit solche bewundern, die vor Jahrhunderten entsprossen waren, wenn nur Bedürfnis und nicht der ewige Geist Vaterstelle bey ihnen vertreten hätte.

Soll der einzelne Mensch zur Kunst gelangen, — Künstler werden, so ist das erste Erfordernis das Vorhandenseyn des Wesens, der Vernunft — der Idee. Ein Mensch ohne Idee würde deswegen auch zur Kunst unfähig seyn. So wie aber jeder, der wirklich Mensch ist, im

Befitze der Idee ist, so kann auch einem solchen das Wesen der Kunst nicht abgesprochen werden. Da ferner die Idee mit dem Leben (S. I. Abschn. §. 13.) und dem Guten zusammenhängt, ist jeder Gute theilhaftig der Kunst — nur der Nichtgute ist davon ausgeschlossen.

Mit dem Wesen ist aber nur die erste Möglichkeit der Kunst gegeben, in so ferne es die Grundlage ist. Soll die Kunst sich offenbaren, so muß das zweyte Erfoderniß erfüllt werden, es muß durch die Phantasie das Bild hinzukommen, die Form. Je reichhaltiger die Quelle dieses Vermögens fließt, desto energischer wird der Mensch für die Kunst gestimmt; je karger sie vorhanden ist, desto kälter ist er dafür. Erst mit der Phantasie tritt die Begeisterung ein, welche Bedingung aller Kunststückenbarung ist. Durch sie wird der Mensch zum Künstler fähig, und mit solchem Interesse an einen Gegenstand geheftet, daß die Idee desselben ihm nie entschwindet, mit welchen Hindernissen der Form es auch zu kämpfen habe.

Allein zur wahren, d. h. zur vollendeten Kunstform reicht die Phantasie nicht hin. Sie hat bey ihrer unendlichen Tiefe kein Maas, wornach sie sich ordnet und regelt, und sie wird leicht in zügellose Schwärmerey übergehen, wofern ihr nicht eine Schranke gesetzt wird. Dieß Schranken Setzende, Prüfende ist der Verstand. (S. §. 19. i. d. A.) Er reflectirt

über die Gesetzmässigkeit und Richtigkeit der Bilder in ihrer Übereinstimmung mit dem Gegenstande, von dem sie entlehnt sind, und von dessen Natur er die Regeln der Bildung abstrahirt hat. Er ordnet die einzelnen Bilder zusammen nach der Möglichkeit ihrer gegenseitigen und einzelnen Verhältnisse, alles nach Begriffen, die über solche Verhältnisse wissenschaftlich oder empirisch erlangt worden sind. Der Verstand heisst in dieser Beziehung auf die Kunst Geschmack, und der Geschmack erscheint so als das dritte Erforderniss der Kunst.

Diese drey Requisite bilden, so zu sagen, den innern Künstler, sie schliessen dem Menschen die innere Kunstwelt auf. Ein Individuum, in welchem alle drey zur Erfüllung gekommen sind, ist für sich, wenn es auch nie wirklich ein Kunstprodukt aufstellte, doch Künstler, und das Zusammentreffen äusserer Umstände, die ihn an solcher Verwirklichung hinderten, können doch seine innere Schöpfung nicht aufheben. In dieser Beziehung ist es auch zu verstehen, und vollkommen wahr, was ein bekannter Schriftsteller sagt: Raphael wäre der grösste Maler gewesen, wenn er auch ohne Hände zur Welt gekommen wäre.

Soll jedoch die Kunst sich äusserlich darstellen in einem Produkte, so muss das, was die Phantasie vom Wesen aufgenommen, und der Verstand geregelt hat, ausgeführt werden durch

und für die Sinne, es entsteht ein neues Erforderniß, — die Technik — die Anwendung der zur Erscheinung des Bildes in sinnlicher Form gehörigen Mittel, deren Kenntniß auch wissenschaftlich betrieben wird. Die Technik ist es, die dem Raphael ohne Hände gefehlt haben würde zur Vollendung seiner göttlichen Meisterwerke. Man kann daher die Technik füglich das Element der äufsern Kunst, und Vernunft, Phantasie und Verstand die innere Elemente derselben nennen.

Der Gegenstand der Kunst kann für den Künstler ein zweyfacher seyn. Unbedingtes Objekt der Kunst ist der Geist — die geistige, idealische Welt. — In sich selbst schafft der Künstler das, was er darstellt, es mag nun geradezu das Göttliche seyn, oder er selbst, in so ferne ihm ein Göttliches einwohnt. Oft aber ist es auch die Natur, welche dem Künstler Gegenstand seiner Produktion wird. In wie ferne dieß möglich sey, erhellt schon aus der gegebenen Erklärung der Natur (S. §. 3.) und des durch sie erweckten Gefühles (S. I. Abschn. §. 1. 2). Nur demjenigen nämlich, der über der Natur das Höhere, und in ihr nur ein Symbol (Sinnbild) desselben erkannt hat, wird sie ein Gegenstand ächter Kunst. Sobald aber der Mensch nichts als das Sinnliche in ihr sieht, und nur dieß nachzuahmen bemüht ist, es sey nun im Menschen, oder was immer für einem Naturding: so bleibt

der Mensch weit, unendlich weit zurück hinter der Natur. Man sehe nur einmal ein Portrait, welches Zug für Zug nachgebildet ist, ohne daß außer dem Körperlichen etwas in Betracht gezogen ward. Welch ein lebloses Ding! Welche Trockenheit und Leere da die Seele fühlt! Die Natur als solche ist nicht fähig, den Künstler in Begeisterung zu setzen. Er muß die Begeisterung aus sich selbst erholen, und wer kann anders sprechen zum Geiste, als wieder der Geist?

Oftmals schon kam man auf den Gedanken, die Sphäre der Kunst auf jene der Natur einzuschränken. Mehrere wollten auf solche Art religiöse Gegenstände besonders ganz von der Kunst ausschließen. Es bedarf aber kaum einer weiteren Bemerkung über die Ungültigkeit, und ich möchte beynahe sagen, das Frevelhafte dieser Meynung. Die Kunst, ausgehend von derselben Quelle der Religion, dem Ideale, der Idee, sollte als die Offenbarung des Innern der Menschheit nichts offenbaren von dem Höchsten des Menschen? Gerade unsere größten Künstler haben das Religiöse gewählt, und man kann sagen, daß die Blüthe der Kunst mit der Blüthe der Religiosität immer zugleich sich aufschloß, und zugleich mit ihr untergieng. Und abgesehen von jeder reflektirenden Betrachtung halte man zu den religiösen Gemälden eines Raphaels z. B. eine Landschaft, ein Portrait u. dgl., und ziehe

ziehe dann sein Gefühl zu Rathe, was mehr das Innerste erregt und anspricht. Nimmer und nirgends läßt sich das Höhere zurückweisen, es dringt unwiderstehlich an seinen Platz empor, und es ist allerwenigstens Mißverstand, es von da entfernen zu wollen. Der Künstler muß, um wahrhaft als solcher auftreten zu können, vor 4 Extremen sich verwahren, die nach dem einzelnen Mangel oder der Vernachlässigung eines der 4 Elemente der Kunst entstehen können.

I. Es mangelt das Wesen. Dieser Mangel kann nur bis auf einen gewissen Punkt gehen. Denn mangelte die Vernunft schlechterdings ganz, so kann überhaupt von keiner Offenbarung derselben, und natürlich auch von keiner Kunst die Rede seyn. Nach dem (S. I. Ab. §. 13) erklärten Zusammenhang des Wesens mit dem Leben und dem Guten ist aber eigentlich die Sittlichkeit (das vernünftige, freie Leben) als Bedingung für den Künstler berücksichtigt. Die Freyheit ist nur im Bunde mit der Vernunft denkbar: und die Sittlichkeit entsteht, wenn die letztere durch die Potenz der ersteren (den Willen) realisirt wird. Wie also ohne Freyheit keine Kunst entsteht, so ist auch der Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Kunst einleuchtend (S. I. Abschn. §. 13). Eben darum ist hier ein Extrem in Absicht des Wesens möglich. Sobald an der Stelle der Vernunft die Sinnlichkeit die Herrschaft übernommen hat, und sich übrigens

die andern Elemente der Kunst vorfinden, so kommen jene sinnlichen, schlüpferigen Ausgeburten der Unsitlichkeit zu Tage, die nur gleiche Gefinnung und Stimmung des Herzens zu Kunstprodukten stempeln möchte. An Beyspielen fehlt es leider nicht in allen Arten der Kunst! Mir ist darüber beynahe nichts Trefflicheres bekannt, als die Abhandlung über den Unterschied der französischen und deutschen erotischen Poesie jenes Mannes, den sein innerer Charakter unserer Nation einbürgerte. Auch sind gewiss alle wahren Künstler, die man darüber spricht, damit gänzlich einverstanden, daß der reine Geist allein der wahren Begeisterung und Kunst empfänglich sey.

Immer merkwürdig und schön däucht mir daher in dieser Beziehung das Wort eines der vorzüglichsten lebenden Künstler, der im Gespräch über diesen Gegenstand mir sagte: „Jedes vollendete Kunstwerk ist eine gute Handlung des Künstlers, er übt fortwährend die Tugend in seiner Kunst.“

Wie wäre das möglich ohne die Grundlage der Sittlichkeit? Freylich, wer da so weit gieng, daß er jede entblößte Figur als einen Anstoß der Sittlichkeit erklärte, der würde wahrhaft abgeschmackt erscheinen! Er würde beynahe der Kunst das Schönste entreißen, indem er das Schönste verhüllen und bedecken wollte. So geschah es, daß man in irgend einem Klo-

Her das herrliche Bild einer Madonna ganz verunstaltete, indem man die unbedeckte Brust, an der das Kind lag, mit einem Halstuch überschmieren liefs!!

Die ganze Bestimmung geht aus von der Reinheit und Sittlichkeit des Künstlers. Sobald diese Weihe in seinem Innern waltet, erscheint sie auch in seinen Gebilden. Immerhin mögen einige sogenannte Starkgeister sich über alles das, wie über Kleinigkeiten und Pedanterie hinwegsetzen: sie mögen wohl reden — aber selbst werden sie nichts schaffen, das man sagen könnte: „ihre Kunst hat ihnen ein ewiges Denkmal errichtet.“ Mag man auch eine gewisse äußere Fertigkeit an ihnen anstaunen — zur innern Bewunderung können sie doch nicht hinreißen. Ja selbst diese Fertigkeit wird nach und nach untergehen, so wie der innere Grund erschlafft und verdirbt.

Ist es doch das Ideal, welches durch die belebte Hülle des Bildes schimmert, und gewiss ist im Ideale ungetheilt das Gute und das Schöne! Man könnte diese Erscheinung der Kunst, wenn sie doch Kunst heißen soll, die verderbte die irrationale nennen, und ihren Gegensatz die pedantische.

II. Es mangelt die Phantasie. Dann nimmt der Verstand ganz ihre Stelle ein, und die Form erkaltet, wo die Sonnenwärme der-

selben fehlt. Sofort wird alles nach Begriffen ausgemessen und ausgezirkelt, der Geschmack entblößt vom innern Gefühle, das mit der Phantasie zusammenhängt, sucht seine Rettung in Zierlichkeit und künstlichen, d. h. verkünstelten Nachäffungen; jede Kleinigkeit wird als ein wichtiger Moment aufgefaßt, um ja einen schön gezimmerten Sarg für die Kunst zu erhalten. Keine freye Bewegung, keine Lebhaftigkeit und Lebendigkeit. Wie kann es auch anders seyn, da die Begeisterung verschwunden ist, an welche wahre Kunst sich unzertrennlich kettet. Die Phantasie ist es, worauf das ächte Künstlergenie beruht, und aus der die Originalität sich ergießt. Mit ihr ist der ganze Umkreis der Kunst aufgehoben. Diefs ist die raffinirte intellectuelle Kunst.

III. Es mangelt der Verstand. Die Phantasie aller Regel entbehrend artet in das Geschmacklose, in's Ungeheure, Abentheuerliche aus. Bald hört alle Bedeutung und aller Sinn auf. Das Bild hat keine äußere Wahrheit, und geräth in Ungestaltung, Verzehrung und Verrenkung aus. Das ist die phantastische Kunst.

IV. Es mangelt an der Technik. Wie schon gesagt, kann ohne Technik wohl die innere Kunst bestehen, aber nicht die Produktion derselben. Daher muß, sobald von letzterer die Rede ist, die Technik wenigstens in einigem

Grade vorhanden seyn. Auch ist gewiss, daß sie als äußere Fertigkeit, sobald nur die ersten drey Erfodernisse erfüllt sind, bald eigen gemacht werden kann. Indefs wird jeder Mangel in der Technik auch Einfluß auf das Kunstprodukt haben, und wo die Technik besonders in hohem Grade hervortritt, Schatten auf das Ganze werfen, da dadurch ein widriger Eindruck auf die Sinne entsteht. Begegnet der Künstler glücklich allen 4 Fehlern oder Extremen der Kunst, dann steht er auf dem Punkte möglicher Vollendung, seine Produktionen heißen Meisterwerke. Die Kunst, in der die Technik fehlerhaft ist, heißt die inkorekte, verunstaltete.

§. 21.

Wenn das Wesen (das Leben) unter die Form des Begriffes durch den Verstand aufgenommen wird, entsteht die Wissenschaft (Vergl. den vor. §. damit). In Beziehung auf den Verstand heißt das Wesen das Wahre, und Wissenschaft ist daher die von der Freyheit des Menschen ausgehende Darstellung des Wahren — sie ist die Representation der Wahrheit, der Reflex des Lebens. Wie die Kunst, so hat auch die Wissenschaft keinen andern Grund ihrer Entstehung, als den in der geistigen Natur des Menschen und seiner Freyheit liegenden Antrieb. Nichts äußeres hat ihm ihr Heiligthum eröffnet, welches er einzig in sich selbst

trägt. Soll die Wissenschaft aber in einem als Individuum erwachen, so ist das erste Erfoderniß das Wesen (S. I. Abschn. §. 13). Ohne Wesen ist keine Wissenschaft, wie keine Kunst, und es gilt auch in Beziehung auf jene, was von dieser (S. d. vor. §.) in Hinsicht des Zusammenhanges des Guten mit dem Wesen als dem Leben gesagt ward. (S. auch I. Abschn. §. 12). Nur der Gute kann zur wahren und ächten Wissenschaft kommen, jedem andern bleibt sie ein kaltes, leeres Begriffespiel. Da der innere Grund mit dem Guten wegfällt, hat sie für ihn keine Bedeutung mehr, er nimmt keinen Antheil an ihr, und so wird sich bald auch das Gewand der Wissenschaft, das er noch an sich trägt, verunstalten und verzehren. Das zweyte Erfoderniß zur Wissenschaft ist die Form (S. §. 12. im I. Abschn. u. §. 17. u. 19. im IIten). Ohne den Verstand und sein Erzeugniß, den Begriff, kann keine Wissenschaft gedacht werden. Denn, wie schon gesagt, auf der Linie des Lebens ist von Wissen und Wissenschaft keine Rede, erst mit dem Verstande eröffnet sich die Sphäre der Wissenschaft. Wo daher der Verstand mangelt, hört die äußere Bedingung der Möglichkeit einer Wissenschaft ganz auf. Diese zwey Erfodernisse, Vernunft und Verstand reichen hin, wofern der Mensch nur in sich selbst die Welt der Wissenschaft sich aufschließt. Sobald aber diese auch äußerlich sich darstellen soll, so, daß sie auch andern mitgetheilt

wird, kann sie eines dritten Erfoderniffes nicht entbehren, der Phantafie nämlich, als der Potenz des Schönen. So wie die Kunst des Verstandes, so bedarf hinwiderum die Wissenschaft der Phantafie nach dem ewigen innern Bunde der Dreyheit des Guten, Wahren und Schönen. Der Verstand für sich kann nichts weiter geben, als die logische Form. Mit der Richtigkeit und Ordnung derselben ist sein Streben erfüllt, weiter geht er nicht mehr. Aber es liegt so sehr im menschlichen Geiste, das Schöne auch wie zum Guten, so zum Wahren zu fügen.

Das Gebäude der Begriffe, in denen das Gute als Wahrheit thront, soll nicht nur nach dem Grundsätze der Festigkeit und Geschlossenheit vollendet seyn, sondern es möchte auch einladen durch schönen, kraftvollen Styl, in dem es aufgeführt ist. Freundlich winket der Honig aus blühenden Kelchen. Es gränzt sehr nahe an Pedanterie, den schönen Vortrag von der Wissenschaft, und sey sie auch noch so strenge, ausschliessen zu wollen. Sehr gut läßt sich beydes verbinden, das Wahre und das Schöne, wo nur lebendiger Sinn ist, und nicht das Vorherrschen der Phantafie etwa auf ein Extrem führt.

Sobald die Phantafie die Hauptrolle in der Wissenschaft übernehmen, und den Begriff verdrängen will, dann wird man sie freylich mit Recht zurückweisen, wofern nicht das Ganze

in Spielerey und Schwärmerey ausarten soll. Nach dem Verhältnisse der Vernunft, des Verstandes und der Phantasie zueinander können verschiedene Extreme in ihr entstehen, wenn dasselbe aus seiner innern wesentlichen Gesetzmäßigkeit tritt.

I. Es mangelt das Wesen. Dabey gilt das nämliche, was in dieser Hinsicht von der Kunst im vorhergehenden §. gesagt ward. Der Anlage nach kann freylich das Wesen nicht fehlen. Wie die Vernunft schlechterdings mangelt, hört auch mit eintretender Vernunftlosigkeit alles auf, was vom Menschen ausgehen soll oder kann. Aber zurückgedrängt kann wohl die Vernunft werden, indem durch Immoralität ihre Herrschaft untergraben wird. Dann verschwindet der Glaube, da das Ideal entwichen ist, und das Gefühl und die Idee. Durch den bloßen Begriff gestaltet sich als Extrem der Formalismus — ein geistloses unbelebtes Gerippe von zusammengesuchten Begriffen ohne Sinn und Inhalt.

II. Es mangelt die Form. Der Verstand giebt die Einsicht, die lichtvolle Ordnung und Erkenntniß. Das alles hört also auf, wenn er vernachlässigt oder ganz aufgehoben wird; und Verworrenheit, Dunkelheit tritt an die Stelle. Von einem wahren Wissen darf nicht mehr geredet werden — es ist überall nur ein schwankendes Herumtreiben, ohne festgesetzten

Zweck. Die Wissenschaft in diesem Zustande kann die formlose genannt werden — Systemlosigkeit.

III. Es mangelt die Phantasie. A) Wenn ihr kein Platz eingeräumt, sondern sie schlechterdings ausgeschlossen wird, so entsteht der todte, dürre Vortrag, Energie und Lebendigkeit fehlt, und die Wissenschaft erscheint kunstlos, das heißt ohne Schönheit, als kunstlos in der ächten Bedeutung des Wortes, nicht in der gemeinen, nach welcher Kunst so viel als Zwang bedeuten würde — die rigoröse pedantische Wissenschaft (Pedantismus). B) Im entgegengesetzten Falle aber, sobald nämlich die Phantasie den Verstand verdrängt, und statt Begriffen Bilder und analogische Spielereyen gebraucht werden, nimmt die Wissenschaft den Charakter der Phantasterey, eines mysteriösen Unsinns und gedankenloser Schwärmerey an.

Das Kriterion der ächten Wissenschaft besteht daher darin, daß von einem höchsten Grunde, der zusammenhängt mit dem Leben, oder vielmehr ausfließt von ihm, von der Idee ausgegangen, und selbige mit Verstand und Phantasie (in untergeordneter Rolle) in Wahrheit und Schönheit entwickelt werde. Der ewige Leitstern, an dem sich die ganze Wissenschaft fortbildet, das, was man oberstes Princip in ihr nennt, ist die Idee. (S. I. Abschn. §. 11).

Fragt man nach dem Gegenstand der Wissenschaft, so führt die gegebene Ansicht von Wesen und Form nothwendig darauf, daß Wissenschaft an sich, absolute oder reine Wissenschaft nur diejenige sey, welche von der Vernunft ausgeht. Denn in der Vernunft liegt das Wesen, und Wissenschaft ist nichts anderes als Darstellung des Wesens in der Form. An sich giebt es nur Vernunftwissenschaften.

Dies widerstreitet freylich geradezu derjenigen Meynung, welcher zu Folge die Wissenschaft nur die Welt der Erfahrung, und des Sinnlichen zum Gegenstande hat. Allein nach dem, was schon oben über das Verhältniß des Begriffes zur Idee und des Verstandes zur Vernunft in Hinsicht auf die darüber entstandene mit dieser Meynung coincidirende Ansicht gesagt ward: scheint eine eigene Widerlegung hier unnöthig zu seyn. Es ist zu nahe gelegen der Wesenheit des menschlichen Geistes, gerade das Höchste in der Wissenschaft zu offenbaren, wodurch sie allein, da das An sich das Unbedingte zum Gegenstande hat, Wissenschaft an sich, unbedingte Wissenschaft wird.

Jede andere Wissenschaft ist dann solche nur relativ, unbedingt, d. h. nicht für sich und durch sich, sondern als eine den Zweck außer ihr in der unbedingten habende Wissenschaft.

Die bedingte Wissenschaft geht daher nicht von der Idee, sondern von einem Erfahrungs-

fatze, oder Verstandesfatze aus, welcher dann weiter systematisch entwickelt wird. So wie also das Geistige überhaupt, so kündigt es sich auch in der Wissenschaft als das Erste und Bestimmende an: immerhin ist die Vernunft der Mittelpunkt des menschlichen Gesamtseyns.

§. 22.

Wenn die Wissenschaft als vorhanden gedacht wird, und eben so die Kunst als schon geoffenbaret in ihren Produkten, so treten beyde wieder, Kunst und Wissenschaft in ein neues Verhältniß zum Leben, und unter sich: es entsteht das Wechselverhältniß aller Drey (S. Einl. §. 1. Nr. III.), in welchem die Vollendung der Menschheit liegt, begründet in der innern Harmonie des Guten, Wahren und Schönen, und ausfließend aus der Einheit der Vernunft (S. I. Abschn. §. 13).

I. Das Leben liefert beyden Offenbarungen immerwährend neuen Anlaß und frischen Antrieb zur Thätigkeit. Weder Kunst noch Wissenschaft kann erschlaffen, wo dieser innere Grund immer neu erweckt wird. Nie erschöpft die Form jene unverstiegbare Quelle mit unendlicher Tiefe! Neue Versuche, neue Veränderungen, ohne je an das Ende zu kommen! Im ewigen Streben wirkt der Geist fort; weder Kunst noch Wissenschaft ist einmal vollendet oder beendigt, beyde gehören keinem Zeitalter

ausschliesslich an, ihre Wandlungen dauern gleiche Zeit mit der Menschheit. Das Leben schöpft immer neue Ideen für Künstler und Gelehrte, und indem es in ihnen die Weihe der Tugend erhält, fühlen sich beyde fortwährend in dem begeisterten Zustande, in welchem sie allein Grosses schaffen können.

II. Die Wissenschaft wird hingegen dem Leben ein herrlicher Leitstern auf dem Gebiete des äussern. Sie giebt die Wahl der Mittel an die Hand, die zur Erreichung des vernünftigen Zweckes die tauglichsten sind, und leitet und regelt das Ganze durch Besonnenheit und Einsicht. Bereichert von ihr entfaltet sich das Leben wieder in grösserer Leichtigkeit und Freyheit, und in der gemachten Anwendung erprobt sich Wissenschaft, und gewinnt aufs neue an Umsicht und fester Begründung. Die Theorie wird nicht einseitig, da ihr das Leben immerwährend als Prüfstein zur Seite tritt, und die Praxis wird nicht principlos und Schlendrian, da die Theorie ihr die Hand gereicht hat. Die Kunst aber wird als ein neuer Zweig von der Wissenschaft aufgenommen, und indem sie ihr Feld damit erweitert hat, diese durch Regeln und Grundsätze befestigt und erläutert. In gegenseitiger Unterstützung bereichern sich beyde.

III. Die Kunst begeistert mit ihren herrlichen Schöpfungen das Leben, hinführend

durch das Schöne auf das Allem zum Grunde liegende, das Ewige, Unendliche, das Absolute.

Das erregte Gefühl erhält neue Stärke, der Glaube wird fester und lebendiger, und die Idee reiner und stärker. Hat einmal das Band zwischen Leben und Wissenschaft geschwankt, so vermag die Kunst allein wieder auf das Leben zurückzuweisen. Was im Ganzen für die Menschheit so wünschenswerth ist, daß dieser herrliche Bund geschlossen werde, das muß es auch für jedes Individuum seyn. Darum soll jeder nach Güte, Wahrheit und Schönheit streben, und je inniger er alle drey vereinigt, eine desto höhere Stufe der Kultur hat er erreicht.

Deshwegen ist unsere Erziehung meistens erstaunlich einseitig, in Hinsicht auf Wissenschaft und Kunst. Man will einen vollkommenen Künstler, und denkt nicht daran, ihn auch wissenschaftlich zu bilden; man möchte einen Gelehrten, und läßt ihn kaum einmal nur etwas hören von der Kunst. Beyde aber Kunst und Wissenschaft lassen sich recht wohl bis zu einem bestimmten Grunde vereinigen: bis zu dem Grade nämlich, wo entweder der Künstler oder der Gelehrte ganz als solcher auftritt — und gewiß ist es als der wichtigste Punkt für jeden Erzieher zu beherzigen, die Einigkeit des Guten und Wahren und Schönen in seinem Zögling erschaffen zu helfen.

§. 23.

Die Vernunft giebt das Wesen (S. I. Abschn. §. 10—13) die Phantasia aber und der Verstand die Form (S. II. Abschn. §. 19 u. 20) Wesen und Form verhalten sich also in der Wissenschaft (S. §. 20. in diesem Abschn.), wie Vernunft und Verstand, oder was dasselbe ist, wie Idee und Begriff, Glauben und Wissen. (S. §. 19.)

Die Philosophie aber ist eine Wissenschaft — die Wissenschaft an sich, nach der allgemeinen Ansicht, und Wesen und Form verhalten sich daher in der Philosophie ebenfalls, wie Vernunft und Verstand, Idee und Begriff, Glauben und Wissen.

Die Aufgabe der Abhandlung scheint also gelöst zu seyn.

Es bleibt nur noch übrig, ob die Philosophie wirklich das sey, als was sie hier bezeichnet ist, zu erforschen, und also aus dem Wesen des Menschen (S. I. Abschn. §. 12. u. 13.) ihren Begriff, ihre Entstehung, Eintheilung etc. etc. abzuleiten.

III. A b s c h n i t t.

Von dem Begriffe, Umfange, der Eintheilung und Geschichte der Philosophie.

§. 24.

Philosophie ist Liebe — Streben nach — der Weisheit.

Dies ist wenigstens die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nach seiner bekannten Abstammung, die sich auch in der neuern Zeit vorzüglich geltend gemacht hat.

Aber was ist Weisheit? — Darüber ist man freylich so einig nicht; sondern nach der gesammten Ansicht irgend eines Individuums von dem ganzen Seyn des Menschen, oder nach den besondern Systemen dieser oder jener Schule ist sie bald ein bloßes Produkt des Verstandes, als die höchste Vollendung des Denkens und Wissens; bald wieder einzig auf den Kreis des Lebens beschränkt: so, daß vernünftig handeln und weise seyn diesem zufolge Eins ist. Andere endlich, und diese scheinen am nächsten

gekommen zu seyn, haben die vorigen getrennten Meynungen geeinigt, und in der Weisheit die Einheit des Denkens und Handelns nach der Vollkommenheit beyder, der Klugheit und Tugend gefunden. Demungeachtet erhebt sich auch gegen diese Definition ein bedeutender Zweifel, wenn man erstlich bedenkt, was von dem Dualismus des Denkens und Handelns (S. §. 13. I. Abschn.), und dann an das, was über die Ableitung und Offenbarung des Lebens gesagt ward, sich erinnert. Zwar ist allerdings wahrscheinlich, ja oft gewiss, daß jenen letztern auch das nicht entging, was noch hinzugesetzt werden zu müssen scheint; daß selbiges eigentlich nicht so sehr ausgeschlossen, als vielmehr stillschweigend darunter verstanden und daher übergangen ward. Doch bleibt dabey immer der Wunsch nach näherer Entwicklung übrig. Hier ein Versuch dazu.

Jeder Mensch, der wahrhaft solcher ist, d. h. welchem die Vernunft oberstes Prinzip geworden, fühlt den mächtigen Trieb in sich, zu dem Höheren aufzustreben, welches er sich bald mehr, bald weniger deutlich vorstellt.

Offenbar kann aber nur der letzte Zweck das Höchste für ihn seyn, welcher (S. §. 13. I. Abschn.) die Realisirung der Vernunft ist, — des Absoluten, das ihm inwohnt. Sobald er erstlich die Grundlage des Lebens in sich befestigt, und von ihr aus die Offenbarungen desselben in Wissen-

Wissenschaft und Kunst enthüllt, so hat er die Aufgabe gelöst, — (S. I. Abschn. §. 13.) die Realisirung des Absoluten ist mit der Realisirung des Guten, Wahren und Schönen vollbracht.

Und sollte wohl nicht gerade diese Lösung und Vollbringung, die Erreichung des höchsten Zieles die Weisheit seyn? — erst nach der Idee, wie sie dem Menschen als unerreichbar, als Ideal vorschwebt, dann nach dem Begriffe, wie sie ihm werden, wie ferne er wirklich Weisheit besitzen, weise genannt werden kann. Sollte nicht in der Einigung des Guten, Wahren und Schönen die Weisheit bestehen, nicht diese Dreyheit ihre Elemente ausmachen?

Jene Wenigen, welche Wissen und Weisheit nicht unterscheiden, sondern für Eins ansehen, wären wohl am leichtesten von der Unhaltbarkeit ihrer Meynung zu überweisen und abzuführen. Einmal giebt es schon kein Wissen ohne die Grundlage des Lebens, der Vernunft (des Glaubens in dieser Beziehung) (S. I. Abschn. §. 10. u. 14.) und dann ist mit dem Wissen allein nicht das Höchste des Menschen gelöst, nicht das Ziel erreicht, was doch offenbar im Begriffe der Weisheit liegt.

Auch die Andern, welche die Tugend allein für die Weisheit, den Guten für den Weisen annehmen, scheinen bald gewonnen zu werden. Sie haben allerdings das erste Element

der Weisheit hervorgehoben, aber damit ganz zwey Erscheinungen desselben ausgeschlossen, die doch aus seinem Schoofse erblühend dem Höchsten der Menschheit angehören, welches die Weisheit ganz umfaßt.

Am schwierigsten möchte es aber wohl seyn, Viele von der dritten Parthey, welche die zwey Elemente des Guten und des Wahren (Tugend und Wissenschaft in der Erscheinung) annehmen, zur Überzeugung zu bringen, daß sie noch ein drittes Element hinzuzunehmen vergessen, — das Schöne (die Kunst als dessen Offenbarung). Auch haben sie in der That wichtige Umstände zu ihrer Ansicht geleitet. Erstens fehlt es ihnen nicht an dem befeelenden Grunde zum Leben, welches sie als das erste Element der Weisheit anerkennen. Zweytens haben sie damit die Wissenschaft geeinigt, jene große und glanzvolle Erscheinung in dem Reiche des Menschen. Drittens steht die Kunst noch bey weitem nicht in dem hohen Ansehen, welches ihrer wahren Abstammung nach ihr wirklich gebührt. Leider hält man sie mehr für eine angenehme, als für eine so wichtige, mit dem Innern des Menschen verwebte Angelegenheit der Menschheit, als daß man sie zu einem Elemente der Weisheit aufnehmen sollte! Aber eben deswegen wird dieser Mangel nicht verdeckt oder beschönigt werden können, so lange nicht diese Fragen gelöst werden: „Gehört die Kunst und

das Schöne nicht auch dem Höchsten des Menschen, und als solchem ebenfalls seinem letzten Zwecke an? Warum steht das Schöne nicht neben dem Wahren, warum die Kunst nicht neben der Wissenschaft? Aus welchem Grunde soll nicht jene wie diese, da beyde von einem Stamme ausgehen, den nämlichen Einfluß, gleiche Weisheit, eben denselben Rang in der Sphäre des Höchsten der Menschheit haben?

Erfasst man beyde, Wissenschaft und Kunst, (S. II. Abschn. §. 20 et 21.) als Offenbarungen des Lebens, nicht nach gemeinen Begriffen oder empirischen Vorurtheilen, sondern der Idee nach in ihrer hohen Würde: so wird sich die Behauptung zuverlässig rechtfertigen, daß Wissenschaft und Kunst auf gleiche Art mit dem letzten Endzwecke des Menschen verwebt und verschlungen sind. Demnach ist die Weisheit das oberste Ziel des Menschen, seine höchste Aufgabe, die Einheit des Lebens, der Wissenschaft und Kunst. Der Weise (im Ideale) ist der tugendhafteste, wissenschaftlichste und kunstreichste Mann: der dahin Strebende ist der Philosoph in weitester Bedeutung des Wortes.

Philosophie im ausgedehntesten Sinne ist daher das Streben nach der Einigung der Tugend, der Wissenschaft und Kunst, als der Darstellung

des Absoluten im ganzen Umfange eines menschlichen Seyns.

Wer die Philosophie so betrachtet, dem erscheint sie als das Palladium der Menschheit, als das Erste und Höchste derselben. Eben so ehrwürdig und groß wird sie in dieser Ableitung als die Wissenschaft der Wissenschaften. Wenn nämlich die Darstellung des Absoluten im Menschen durch das Vermögen des Verstandes versucht wird, so entsteht die Wissenschaft an sich (S. II. Abschn. §. 21), Philosophie im engern Sinne. Philosophie als Wissenschaft (und in dieser Bedeutung wird sie meistens genommen) ist daher das Streben, das Absolute, wie es durch die Idee sich offenbart, vermittelst des Begriffes im Systeme zu entwickeln.

Zuvörderst das Wesen vorausgesetzt, (S. I. Abschn. §. 14 und II. Abschn. §. 21.) sieht man sogleich ein, daß Philosophie auch als Wissenschaft wiederum das Gute, Wahre und Schöne umfassen müsse: und eben so leicht wird man sich überzeugen können, daß von ihr, als der Philosophie im engern Sinne, die Philosophie im weitern Sinne vorausgesetzt werde. Denn ohne das Wesen und das Leben erwacht nicht die Liebe, es entzündet sich nicht das heilige Feuer, auf daß man von allem andern Niedrigen sich losmache, und dem Höhern mit Wahr-

heit und Enthusiasmus anhänge. Wie will derjenige, in dessen Innern nicht die Sehnsucht entstanden ist, selbst in sich, in seinem Leben, Tugend und Wissenschaft und Kunst möglichst zu einigen, wie will der diese Dreyheit wissenschaftlich entwickeln und begründen?

Große Forderungen sind es freylich, die auf solche Art an den gestellt werden, welcher ein Eingeweihter der Philosophie heißen soll: und nicht so leicht wird man zu ihr gelangen, wie nach der Aussage mancher, die in verstandeslosen Schwärmereyen, in mystischen Formeln, oder auf der andern Seite in politischen raffinierten Klugheits-Sätzen von einer Philosophie träumen. Aber es winkt auch die höchste Seligkeit, die dem Menschen werden kann, dem Ringenden; und wer auf dem rechten Wege die Philosophie sucht, erkennt bald in ihr die Verwandte des Himmels, und die Führerin zu demselben.

Der Philosoph in diesem Sinne erreicht die dem Menschen zu jeder Zeit höchst möglichste Stufe der Vollendung. Vor allem ist es der Kreis des Lebens, der sich ihm aufgeschlossen, und aus dem er alles andere als Offenbarungen abgeleitet hat. Auf solcher Linie stehend weilt sein Antlitz gerne am gewölbten Himmel, sucht sein vor Wohlwollen schwellendes Herz rastlos die Quellen des Jammers und Elendes aus

zutrocknen, hält sein Arm kraftvoll das Schwert der Gerechtigkeit. Er ist der treueste Anhänger der Kirche, der eifrigste Freund der Menschheit und des Menschen, der beste Bürger. Die Philosophie als Wissenschaft wird ihm ein treues Abbild, ein Reflex des Lebens. Nicht verkennend das Wesen, als der Grund (S. Einl. §. 2. a. C.), worauf er sie festiget, hält er sich gleich entfernt von jenen, welche eine Enträthselung und Entzifferung des Alls fäseln, wie von jenen, die verzagt alles Wissen weggeworfen haben. Muthig, Vorurtheilsfrey, mit Besonnenheit und im sichern Schritte des von der Vernunft geleiteten Verstandes ringt er nach immer deutlicherer Einsicht und Erkenntniß. Er schwindelt nie mit neuem Funde, da er weiß, daß es dem Wesen nach nichts absolut Neues giebt, und daß man nur die Form in ihrer Veränderlichkeit bestimmter, deutlicher und von verschiedenen neuen Seiten auffassen kann. Eben darum strebt er auch mit ewig jugendlicher frischer Kraft nach größserer Vollkommenheit, ohne je zu wähnen, jetzt sey das Ende erreicht, jetzt das Ziel errungen. Er ist nicht von jenem Taumel ergriffen, welcher mit der Geburt einer allein wahren, einzig wahren, vollendeten, geschlossenen Philosophie triumphirt! Auch kömmt es ihm nie in Sinn seine Wissenschaft, deren Wurzel seinem Auge nicht entwindet, als ein Monopol zu betrachten. Wissend, daß jeder, welcher wahrhaft

Mensch, d. i. vernünftig ist, eben desswegen auch die Grundlage der Wissenschaft hat, wenn er, vielleicht äußerer Umstände wegen, auch nicht zur Verwirklichung derselben durch den Verstand gelangte: sieht er nur eine quantitative Differenz in Absicht seiner und der Erkenntniß dieses andern; ihm ist er dem Wesen nach auch Philosoph — Lebensphilosoph. Einen größern Freund endlich wird der Künstler nirgends finden, als diesen Philosophen, da das Schöne keinen so ergreifen kann, als ihn, der mit glühender Liebe an dem Göttlichen, und also auch an dieser Offenbarung desselben hängt. Der Philosoph weilt am liebsten vor allen andern unter den Werken des Künstlers, in denen er fühlt, und nach Einsicht und Erklärung forscht.

Es ist nicht zu glauben, daß man mehr jene bittern spöttischen Reden hören müßte, welche oft über Philosophen erschallen, wenn ein Ideal solcher Art ihre Gefinnungen belebte. Sobald man unter dem Philosophen nicht mehr versteht, als einen Formelbehälter, leere Begriffe, oder einen fanatischen, mystischen Sprecher, — dann werden freylich, und mit Recht, der Spott, die Satyre, — oft der Unwille sogar reichliche Nahrung finden! Man vergleiche damit aus der Gegenwart und der Vergangenheit das Leben jener Männer, die mit Würde den Namen Philosophen tragen, und sehe, ob sie

nicht dem entworfenen Bilde ähnlich sind. Ja es ist unbezweifelt gewiss, daß nur der auch in engerer Bedeutung auf den Namen eines Philosophen Anspruch machen kann, dessen Innerstes selbst von Liebe — und dem Trachten nach — der Weisheit ergriffen ist! Wem diese Liebe fehlt, der ist kein Freund der Weisheit, der wird sie nie erringen — kein Philosoph seyn, noch werden.

Man sieht, wie damit die Ansicht von Lebensphilosophie zusammenhängt. Nur die Form ist es, welche den Unterschied zwischen ihr, der eigentlich praktischen Philosophie und der theoretischen, wissenschaftlichen begründet. Sie fällt eben darum mit der Philosophie im weitern Sinne ganz zusammen, und ist vollkommen Eins mit ihr. Gefühl, Glaube, Idee, nach ihren verschiedenen Richtungen sind die innern Elemente derselben, und nur der Verstand, obwohl er nicht ganz fehlt, und nicht fehlen kann, hat nicht die wissenschaftliche Tendenz ergriffen.

Hierauf allein gründet sich auch die gültige Unterscheidung der praktischen und theoretischen Philosophie, nicht aber darauf, daß man selbst wieder einen Theil der theoretischen unter der praktischen verstehen will. Einmal ist soviel klar, daß dem Wesen nach, und der Tendenz gemäß, alle Philosophen ohne Aus-

nahme praktisch sind: und jene fernere Differenz beruht ausschliesslich darauf, ob der Verstand als wissenschaftliches Organon hinzutrete oder nicht. Wo dann ferner das System und der Begriff wirkt, ist eben darum die Theorie hervorgekommen, das Produkt ist rein theoretisch. Deswegen ist es gänzlich falsch, wenn man einige Zweige der Philosophie als Wissenschaft (Moralph., Religionsph. etc.) praktische Philosophie nannte, gerade als wäre es nicht auch Theorie, was da gelehrt würde.

Zunächst ist es ja einzig der Zweck der Wissenschaft, der dabey in Betracht gezogen wird, Einsicht und Erkenntniss, nicht aber Anregung und Ermunterung, das Absolute auch im Leben zu realisiren. Vielmehr ist es nach dem, was über das Wesen und die Wissenschaft gesagt ward, ausser allem Zweifel, dass jeder das Leben (als den Geist) schon mitbringen müsse, und dass ihm durch die Wissenschaft nur die Form hinzugegeben werden könne. Eben darin liegt auch der Unterschied der Philosophie von jedem populären Vortrage, dessen Absicht ist, unmittelbar auf das Herz zu wirken, und Glaube und Gefühl für Tugend, Wahrheit und Schönheit zu erregen: wobey nicht so fast auf strenge Begriffe, als vielmehr der ganzen Tendenz zufolge auf bildliche Vorstellungen, poetische, phantasievolle Ausdrücke, die das innere Leben erschüttern und anziehen,

gerechnet ist. Man hat hinlänglich eingesehen, wie hinderlich in beyden Fällen eine Vermischung sey, wenn hier strenge Wissenschaftlichkeit, oder da die bilderreiche Dichtung gebraucht ist. Wohl haben auch Philosophie und Poesie (S. Einl. §. 2. a. E.), wie Wissenschaft und Kunst überhaupt das Leben zur gemeinsamen Wurzel. Sie verlieren aber auch mit der Verwechslung oder Vermischung der Form ihren eigentlichen Charakter, da in der Philosophie eben so wenig mehr von Wahrheit die Rede seyn kann, wenn sie in Bildern verhüllt ist, wie der Poesie der Schleyer der Huld und Anmuth entzogen wird, wenn man sie in technisch geordneten Begriffen suchen will. Das, was über Kunst und Wissenschaft oben gesagt ward, (S. II. Abschn. §. 20. 21.) scheint darüber hinlänglichen Aufschluss zu geben.

Die Philosophie ist zuverlässig die erste und höchste aller Wissenschaften, als die Wissenschaft an sich, als die Wissenschaft des Unbedingten und Absoluten. Jede andere hat im Verhältnisse zu ihr nur relativen bedingten, sie allein unbedingten absoluten Werth. Zu dieser höchsten Stufe wird sie aber einzig durch ihren Inhalt, das Wesen erhoben, welches das Absolute selbst ist. Nachdem sie ihre Form aber ferner durch den Verstand im Systeme erhält, so muß folglich auch die oben angegebene Lösung der Aufgabe (S. II. Abschn.

§. 23.) über Wesen und Form der Philosophie richtig seyn.

Auf dem vollkommenen Verhältnisse des Wesens und der Form beruht in der Philosophie alle Wahrheit und Gründlichkeit, und sie selbst wird bald mehr bald weniger aufgehoben, bald ganz zerstört, wofern dieses Verhältniß außer Ordnung geräth.

§. 20.

Wenn die Unrichtigkeit des Verhältnisses darin besteht, daß das Wesen vorhanden, die Form aber zum Theile ausgeschlossen ist, dann entsteht die Mystik — Mystizismus. Nachdem die Mystik so innig mit dem Höchsten der Menschheit verschwistert ist, nachdem sie ferner eine so bedeutende Rolle im Gebiete der Philosophie gespielt hat, nachdem sie endlich bald als die Krone der Philosophie und der Weisheit gepriesen, bald als das Verderbniß derselben gescholten ward: so muß sehr viel daran gelegen seyn, ihren wahren Werth, und ihre eigenthümliche Natur zu erkennen. Es darf weder erstens ihre schöne Seite, noch zweytens ihre irrige, falsche verdeckt bleiben. Kein Vorurtheil gegen sie, aber auch keines für sie.

Ehre der Mystik in dem Reiche des Lebens (S. I. Abschn. §. 13). Ehre dem Mystiker als Menschen. Heilige Begeisterung hat sein

Innerstes ergriffen. Mit glühender Andacht hängt er an dem Ewigen, und das Göttliche, das er mit Liebe umfaßt, ist seinem Herzen in allen Augenblicken nahe. Unwandelbar wie ein nie erschütterter Fels, steht sein Glaube; seine Hoffnung ist gegründet in der Gottheit und der Unsterblichkeit, und seine Liebe reicht über alles Irdische hinaus, in die Sphäre der Unendlichkeit. In jeglichem Thun und Lassen leiten ihn die reinsten Gefühle. Überall, wo er wandelt, wandelt die Gottheit mit ihm, die er in allem leitend und befeelend ahnt und schaut. Die Religion und ihre Schwester die Moral hat er zu sichern Führerinnen gewählt. Wohl ihm! denn er hat das Wesen, und ist wahrhaftig Mensch! Wehe dem, welcher in diesem Sinne nicht Mystiker ist — denn ihm mangelt das Wesen und er ist nur der äußern Erscheinung nach Mensch! Bey ihm wird gerade das Gegentheil von allem dem eintreten, was bey dem Mystiker eine so herrliche erfreuliche Erscheinung war.

Stellen wir aber jetzt auch den Mystiker in den Kreis der Wissenschaft über. Sobald er die Form hinzunimmt, so wird die wahre Wissenschaft begründet — er wird kraftvoll in ihr befördern und wirken. Was soll aber geschehen, wenn das nicht der Fall seyn wird?

Stehen bleiben bey dem Gefühle und dem Glauben, welche ohne Begriff und Wissenschaft

keine Klarheit und kein Licht gewähren, wird er anstatt Einsicht und Erkenntniß ein dunkles geheimnißvolles Gewebe erschaffen — das Wort Mystik erhält seine volle grammatikalische Bedeutung. Bald überläßt er sich der Phantasie und ihrem ungezügelten Spiel, da er nicht an der Hand des prüfenden Verstandes fortwandelt. Bilder, Schwärmereyen, begriffslose Ahnungen treiben ihren Spuck. Das Produkt wird ein großes, weltenschwangeres Räthsel, in das jeder hineinlegen kann, was er seinem Innern nach hineinlegen will: worin dem tieferen Blicke zwar nicht die vielen Goldkörner entgehen, aber keine Wissenschaftlichkeit, keine ruhige Besonnenheit sichtbar wird. Man glaubt immer die Wahrheit in dem nackten Gewande der Einfachheit und des einsichtsvollen Zusammenhanges geben zu können. Ein sonderbares geheimnißvolles Wesen soll das überdenken. Je dunkler und unverständlicher, desto höher und vollkommener wird alles geachtet. Nachdem der Mystiker immer die Idee ohne den hinzukommenden Begriff erfaßt, muß seine ganze Ansicht nothwendig idealistisch werden, d. h. die menschliche Natur wird überall als vollendet, idealisch betrachtet, jede Annäherung und jeder Fortschritt ist dadurch ausgeschlossen, die Zukunft mit der Gegenwart in Eins gemischt, jegliche Gränze verrückt. In dieser räthselhaften Ansicht liegt auch der Traum einer exoterischen und esoterischen Philosophie,

wornach man der letztern die mystische, geheimnißvolle, oder was als gleichbedeutend genommen wird, die wahre, ächte Philosophie zugetheilt. Sollte es denn wirklich eine ächte und minder ächte Philosophie geben, und wer wollte sich zur Lehre der letztern verstehen? Könnte der Unterschied nicht vielmehr darin gesucht werden, daß die exoterische ihrem geschichtlichen Ursprunge und also der Wirklichkeit nach nur eine Vorbereitung der esoterischen war, gleichsam die ersten Elemente darbot, nach deren Grundlegung man zur höheren Stufe überging? Freylich hat diese Erklärung die Einfachheit gegen sich, und daß sie zu nahe gelegen ist.

Die Mystik erscheint demnach gültig im Gebiete des Lebens, aber ungültig in der Sphäre der Wissenschaft, so ferne sie von der Form entblößt ist. Indem ihr das Wesen zum Grunde liegt, kann sie nie schlechterdings verworfen werden, darf aber auch nicht als Wissenschaft gelten, da das nothwendige Erfoderniß der Form unerfüllt geblieben ist. Der wissenschaftliche Geist kann sich nicht begnügen mit der Dunkelheit, den Gebilden und Gleichnissen, die in ihr liegen. Licht und Klarheit will er, dies ist sein Zweck und seine Tendenz, die in der Mystik unerfüllt bleibt. Die Würdigung derselben beruht also eigentlich absolut auf der Sphäre des Lebens, innerhalb welchen sie ge-

halten ist: in der Wissenschaft hat sie nur relativen Werth, so weit ihr das Wesen zum Grunde liegt.

§. 26.

Im geraden Widerspruche mit der Mystik steht die Sophistik. Sie hatte einmal eine grosse Epoche in der Geschichte gemacht, freylich eine fürchterliche. Nachdem sie lange Zeit alles Bessere unterdrückte und zerstörte, konnte sie nur mit größter Gefahr und Anstrengung jenes Weisen wieder in ihr Nichts zurückgewiesen werden, welcher die Philosophie vom Himmel herab in die Hütten der Sterblichen einführte, selbst aber bald ein unglückliches Opfer seines Muthes und der Wuth empörter Gegner werden mußte. Seit dieser Zeit ist sie wohl in einzelnen Köpfen, aber nie mit solcher verderblicher Macht und Grösse wiedergekehrt.

In der Sophistik hat die Geschichte das ausgezeichnetste Beyspiel gegeben, was eine Wissenschaft ist oder wird, deren Grund auf das Leben gebaut ist, welche nicht von dem moralischen Standpunkte ausgeht. Alles Herrliche und Grosse, was den Geist in der Mystik zum Himmel hinaufzieht, ist mit dem Wesen in der Sophistik verschwunden. Achtung gebührt dem Mystiker, dem Sophisten nur Spott und Verachtung als Menschen. Man erinnere sich nur an das, was die Schriftsteller, welche nach der Epoche der Sophistik auftraten, über sie gesagt

haben! Überall erscheint sie als eine fürchterliche Geißel der Menschheit: so verschieden auch die Denkart dieser Männer in anderer Hinsicht war, stimmen sie doch darin insgesammt überein. Auch geht es nothwendig aus der Natur der Sache hervor. Diese Sophisten, welche keine innere reine Triebfeder zur Wissenschaft leitete, keine Idee beseelte, die nur im Kreise der Sinnlichkeit umhergetrieben ihren Verstand zum Triumphe des empörendsten Egoismus benützten, konnten auch nur in Formalismus und Empirismus eine Philosophie suchen und finden. Äußerer Glanz und Prunk einer Wissenschaft ohne Grenzen war ihre Tendenz. Nutzen und Vergnügen erscheinen als die Reitzmittel ihrer Thätigkeit, die Elemente ihrer Ethik und Politik, und der letzte Zweck ihrer Erziehung. Alles aber, weil es nicht aus Überzeugung kam, und nicht überzeugen konnte, war auf Überredung berechnet. Deshwegen wurde die ganze Kraft des Verstandes aufgeboten, und so verabscheuungswürdig der Sophist als Mensch, und die Sophistik dem Wesen nach ist; so kann man doch nicht umhin, die Leichtigkeit und Gewandtheit derselben in Hinsicht der verständigen Form zu bewundern. Hätten diese Männer, deren Bestreben und Arbeiten, da ihnen das Leben und der Geist mangelte, dahin gieng, Unwahrheit und Schein zu verbreiten: hätten sie in gleichem Maasse Leben und Geist ergriffen, und demnach auf Wahrheit ihre verständige Kraft gewendet,

so würde gewiß ein herrlicher Vortheil der Wissenschaft erblüht seyn, und diese verachteten Sophisten würden als vorzügliche Philosophen gepriesen werden. Denn so viel ist unläugbar gewiß, daß die Form der Wissenschaft in der Sophistik ganz vorzüglich kultivirt ward, indem alle Kräfte des Verstandes auf dieses Ziel gespannt waren. Offenbar ist es daher, daß die Sophistik in wissenschaftlicher Hinsicht eben so des Wesens, wie die Mystik der Form entbehrt: denn außer dem wissenschaftlichen Gebiete bleibt wohl die Mystik in ihrer vollkommenen Würde stehen, die Sophistik hingegen ist gänzlich und vollkommen verwerflich. Wenn also zum Wesen der Mystik die Form der Sophistik, oder umgekehrt zur Form der Sophistik das Wesen der Mystik käme, so wäre das Verhältniß des Wesens zur Form richtig geworden, und die Wissenschaft hätte nach geeigneten Elementen ihre Tendenz erfüllt. Man kann daher allerdings mit vollem Rechte behaupten, die ächte Philosophie müsse zwischen Mystik und Sophistik das Mittel halten, weder zur Formlosigkeit jener, noch zur Wesenlosigkeit dieser gelangend. Mystik und Sophistik, sind die beyden Extreme der Philosophie in Hinsicht des Wesens und der Form nach ihrem beyderseitigen Verhältnisse.

§. 27.

Wenn man die Philosophie auf ihrem erreichten höchsten Standpunkt betrachtet, idea-

lisch auffasst, so muß mit dem vollkommen erschöpften Wesen auch die Form gänzlich vollendet seyn. Wie aber die Vollendung nur eine ist, und wie alles andere nicht diesen Höhepunkt erreichen kann, so wird auf dieser Stufe nur eine einzig wahre und ächte Form möglich seyn, es kann nicht mehrere von einander verschiedene, gleichvollendete geben.

Man sieht, wie dem Menschen dieses Ziel ewig in der Zukunft liegen wird, und nicht erreichbar ist. Sobald er daher dies Attribut der Vollendung, jene Ausschließung jeder andern Form als einer gleichgültigen, auf seinen Standpunkt überträgt, so entsteht der Dogmatismus. Dogmatismus ist jede Wissenschaft, welche an das aufgestellte System und die gegebenen Sätze der Wahrheit ausschließlich binden will. Der Dogmatiker hält alles andere für gänzlich falsch, verwirft, was nicht harmonisch seiner Meynung entspricht. Nach ihm ist nothwendig alles weitere Fortschreiten unmöglich, da sein Satz die Wahrheit vollkommen erfaßt hat. Der Dogmatismus hat eine unendliche Stufenleiter aufwärts, bis er in Stolz, Anmaßung und Rohheit ausartet. — Erscheinungen, die in unsern Zeiten nicht selten waren, noch sind.

Der Feind des Dogmatismus und sein Bezähmer ist der Skepticismus. Indem derselbe den gegenwärtigen Zustand der Philosophie mit

dem Ideale vergleicht, die Unendlichkeit und das Ewige als Maassstab an die gebauten Systeme anlegt, verliert er Muth und Zutrauen, Zweifel stoßen auf Zweifel, jeder positive Satz wird verworfen, und jede Wahrheit für ungewiss, für zweifelhaft gehalten. Der Begriff giebt keine Einsicht mehr, ein System ist eine unmögliche Aufgabe. Wechselfeise bekämpfen sich Dogmatismus und Skepticismus einander, obwohl der erstere immer wieder die Oberhand gewinnt, wie es die Geschichte lehrt (S. Einl. §. 3.) und stets die grössern Zeiträume und Epochen durch sich ausschliessend behauptet hat.

Aber der Weg der wahren Philosophie führt weder zum Dogmatismus noch zur Skepsis. Sie ergiebt sich weder jenem noch dieser, indem sich einander beyde in ihr aufheben, im Gleichgewichte stehend. In dem Verbande beyder wird das, was dem Skepticismus wahres zum Grunde liegt, Kritik, und das, was im Dogmatismus ächtes ist, Dogmatik — alle ächte Philosophie ist dogmatisch und kritisch zugleich in ihrem Verfahren, fehlt das erstere, so artet sie in Dogmatismus, mangelt das letztere, schweift sie in Skepticismus aus. Die Kritik führt sie zur genauen Prüfung aller menschlichen Kräfte und Vermögen, ihrer Gränzen und Endpunkte, zur gründlichen Abwägung alles schon vorhandenen für sich und im Vergleiche mit dem zu entstehenden. Sie giebt keinem

Satze unbedingte Wahrheit zu, betrachtend den Weg des Fortschrittes und der Verbesserung. Die Dogmatik enthebt hingegen den Menschen der verderblichen zerstörenden Zweifel, behauptet kühn und fest als wahr, was sie setzt — bis ein Besseres errungen wird. Sie führt in starken Schritten vorwärts unaufhaltsam und kraftvoll. So hält sich der ächte und richtige Weg der Philosophie einmal in der Mitte zwischen Mystik und Sophistik, von ersterer das Ringen nach dem Wesen, von letzterer das Streben nach der Form sich aneignend; und dann in der Mitte zwischen Dogmatismus und Skepticismus, jenen in Dogmatik, diesen in Kritik umwandelnd.

Was der Sophist in seiner Vollkommenheit auffasste, war die Logik, was der Mystiker in sich birgt, ist das metaphysische, die Metaphysik.

Die ächte Philosophie hat demnach ein metaphysisches zum Grunde, und eine logische Form, bey welcher das Verfahren dogmatisch und kritisch ist. Hiemit scheint im Zusammenhange mit der gegebenen Ansicht der ganzen Philosophie, d. h. für den einmal hier errungenen Standpunkt, das Kriterion der wahren Philosophie aufgefunden.

Es erschöpft sich nämlich dasselbe in den vier Fragen: 1) Ist die Grundlage der Meta-

physik da? 2) Ist die Form logisch richtig? 3) Ist das Verfahren dogmatisch? 4) Ist es auch kritisch? (S. Einl. §. 2. a. E.) In Hinsicht der ersten Frage ist wohl gewiss, daß darunter das Übersinnliche, Absolute verstanden ist. Allein ist es noch undeutlich, in welchen verschiedenen Beziehungen und Richtungen die Philosophie dasselbe in wissenschaftlicher Form ergreifen soll und kann. Daher müssen die Theile der Philosophie und ihre Ableitungen angegeben, und bestimmt werden.

§. 28.

Die letzte Ursache aller Dinge, der Urquell aus dem alles Gewordene und Werden gelossen, ist das Absolute an sich. Es heißt in dieser Beziehung auf alles die Gottheit, Gott — Schöpfer. Den Akt der Schöpfung faßt kein Mensch, welcher sich selbst kennt: das ewige Geheimniß wähnt er nie zu erschliessen. Für ihn beginnt alles mit dem aus der Schöpfung hervorgegangenen Dualismus des Geistes und der Natur (S. I. Abschn. §. 6). Doch stehen die beyden Welten nicht koordinirt einander gegenüber, sondern sind subordinirt (S. I. Abschn. §. 6.) und in der Mitte beyder erscheint als ein Doppelwesen der Mensch. Doch ist auch in ihm, wie überall der Geist das Herrschende, der Mittelpunkt seines Gesamtseyns. (S. I. Abschn. §. 13. 14). Die Natur des Menschen in Beziehung auf den ihm inwohnenden Geist ist der

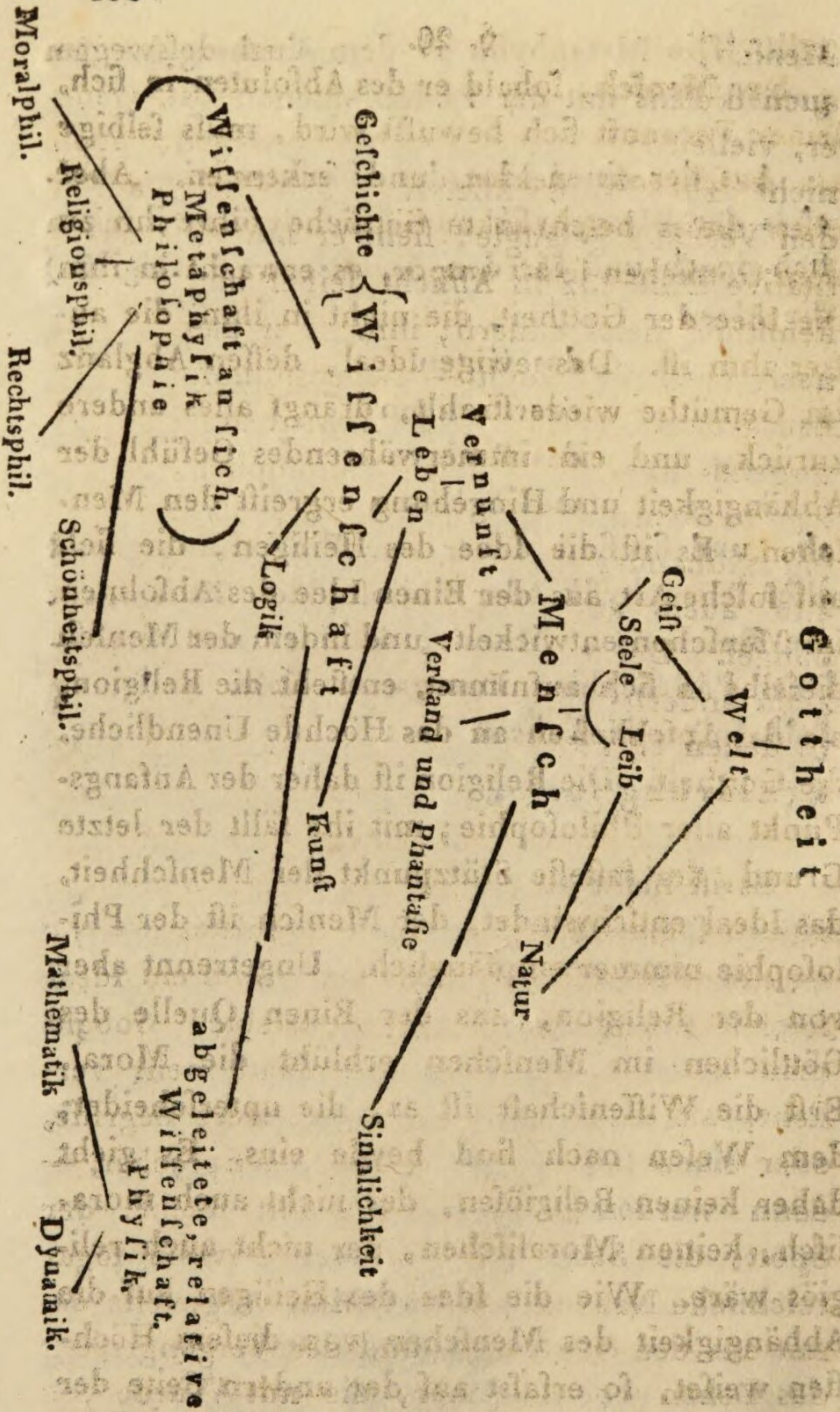
Leib, und der Geist in Bezug auf den Leib die Seele. Dem Leibe ist im Verbande mit der Natur die Sinnlichkeit gegeben. Das Grund- und Zentral-Vermögen der Seele ist die Vernunft, das Wesen, womit die Freyheit und deren Vermögen, der Wille, zusammenfällt. Als Form gebende Vermögen erscheinen Verstand und Phantasie, und der obigen Erklärung zufolge bildet der Mensch sich darnach die drey Sphären des Lebens, der Kunst und Wissenschaft. Mit dem Leben und seinen zwey Offenbarungen beginnt die Geschichte, allen dreyen immerwährend zur Seite fortgehend. Die Wissenschaft vermag nur wiederum aus dem Gebiete des Geistes und der Natur den Inhalt ihrer Behandlung zu machen, aus dem Über sinnlichen oder Sinnlichen. Diesemnach wird sie entweder (S. II. Abth. §. 21) Wissenschaft an sich, oder eine relative abgeleitete Wissenschaft. Als die erstere erscheint die Metaphysik, als die zweyte die Physik. In der Mitte beyder bildet der Verstand nach seinen Gesetzen des Denkens die Logik, die in ihrer Anwendung sowohl zur Metaphysik, als zur Physik kommen muß. Die Mathematik aber gehört dem innern Ursprunge und Grunde nach zur Physik, indem nur die Abstraktionen der Physik: „Zeit und Raum,“ durch den Verstand aufgefaßt, und nach seinen Gesetzen fort entwickelt werden. Ihr zur Seite steht die Dyna-

**mik. Die Metaphysik ist dem Vorhergehenden
gemäß Eins mit der Philosophie.**

**Aus der einen Idee des Absoluten aber, wel-
ches der Metaphysik zum Grunde liegt, leiten
sich durch und für den Menschen (S. folg. §.)
die Ideen**

**des Guten
des Heiligen
des Rechten
und Schönen**

**ab, und sie sind daher der Eintheilungsgrund
aller Metaphysik oder Philosophie. Es entsteht
die Religions-, Moral-, Rechts- und Schön-
heits-Philosophie. Das ganze dieser Ableitung
stellt folgende Tabelle dar:**



§. 29.

Der Mensch, sobald er des Absoluten in sich, seiner Vernunft sich bewußt wird, muß selbige als beschränkt denken und erkennen. Aber eben dieses beschränkte Göttliche führt ihn zu dem Göttlichen selbst empor, es erwacht in ihm die Idee der Gottheit, die nicht in ihm, die außer ihm ist. Das ewige Ideal, dessen Abglanz im Gemüthe wiederstrahlt, drängt alles andere zurück, und ein immerwährendes Gefühl der Abhängigkeit und Hingebung ergreift den Menschen. Es ist die Idee des Heiligen, die sich auf solche Art aus der Einen Idee des Absoluten im Menschen entwickelt; und indem der Mensch dieselbe in sich aufnimmt, entsteht die Religion, als das Anschließen an das Höchste Unendliche, die Gottheit. Die Religion ist daher der Anfangspunkt aller Philosophie; mit ihr fällt der letzte Grund, der festeste Stützpunkt der Menschheit, das Ideal entwindet, der Mensch ist der Philosophie nimmer empfänglich. Ungetrennt aber von der Religion, aus der Einen Quelle des Göttlichen im Menschen erblüht die Moral. Erst die Wissenschaft ist es, die unterscheidet; dem Wesen nach sind beyde eins. Es giebt daher keinen Religiösen, der nicht auch moralisch, keinen Moralischen, der nicht auch religiös wäre. Wie die Idee des Heiligen auf die Abhängigkeit des Menschen von diesem Höchsten weist, so erfaßt auf der andern Seite der Mensch sich in der Moral als ein selbstständiges

freyes Wesen. Gestützt auf das Göttliche, welches sein Inneres erfüllt, betrachtet er sich im Gegensatze mit der Natur als das unabhängige freythätige Wesen; es entsteht ihm die Idee des Guten, deren Vollziehung die Moral ist.

Aber nicht allein steht der Mensch. Unzählige Individuen schließt die Menschheit in sich, die alle den nämlichen Charakter, gleiches Streben tragen, indess doch jeder seine innere Freyheit auch äußerlich beurkunden, frey wirken können muß. Daraus geht die Idee des Rechtes hervor, als die von der Vernunft zur Bedingung der freyen Wirksamkeit des Menschen gegen Menschen festgesetzte Nichtverletzung der Person, und ihrer Zwecke als Person.

Wenn endlich das Irdische und die Natur als ein Sinnbild des Absoluten und des Geistes aufgefaßt wird, dann stellt sich das Absolute, auf das Vermögen der Phantasie bezogen, als das Schöne dar, dessen Erkenntniß die Ästhetik ist.

So entstehen die vier Zweige der Philosophie, hervorgehend aus dem Einen Absoluten des Menschen, der Einen Vernunft.

Wie aber dieselben in der Wissenschaft (theoretisch) durch eben so viele Wissenschaften behandelt werden, so geschieht ihre Realisirung im Leben (praktisch) durch eben so viele Ge-

gesellschaften — Bildung der Kirche, des Staates, der moralischen und Kunst-Gesellschaft. Es würde indess ausser dem Kreise der Abhandlung liegen, diese einzelnen Theile weiter zu verfolgen und auszuführen. Wir stossen noch vielmehr auf die Frage, ob denn in diesen vier Theilen die ganze Philosophie sich erschöpfe, ob nichts mangle, und hinzugesetzt werden müsse. Und wir werden finden, dass man fast durchgehends unter dem Namen der praktischen Philosophie (S. III. Abschn. §. 24) die genannten Zweige behandelt hat; dass aber ausserdem noch von einer Philosophie der Natur die Rede ist. Warum soll diese hier ausgeschlossen oder übergangen werden?

§. 30.

Soll man über die Richtigkeit und innere Wahrheit eines Dinges, welches vom Menschen kam, und durch ihn entstand, urtheilen, über gültigen Bestand oder Aufhebung entscheiden, so scheint es nothwendig, folgende Fragen in Erwägung zu ziehen: 1) Wie ist das Ding entstanden, und wie erscheint es in dieser Entstehung? 2) Was liegt an sich Falsches und Irriges darin? 3) Kömmt das von der Behandlung und äussern Umständen, oder von dem Wesen und der Natur der Sache? Wenden wir dies auf die vorliegende Untersuchung an, so fragt sich: 1) Was ward die Naturphilosophie in ihrem Ursprunge, und wie gestaltete sie sich da?

- 2) Was sind in ihr für Irrthümer zu entdecken?
- 3) Liegt die Schuld davon in ihrem innern Wesen, oder in der äußern Behandlung?

In den ersten Tagen der Menschheit, noch in ihrem Wiegenalter, äußerte sich schon gleich mit der Sprache das Nachdenken, der erste Keim weiterer Blüthen und Früchte. Aber noch war keine Erfahrung im Leben gewonnen, dunkle Gefühle als die Sprösslinge der Vernunft leiteten allein; von deutlichen Begriffen war keine Rede, eben so wenig von Selbstkenntniß. In diesem Zustande, da der Mensch außer sich lebte, war ihm auch nichts wunderbarer, als dieses Ausser sich, die Natur. Sein erstes Reflektiren wandte sich auf sie, ihrem innern Baue, ihrem Werden nachspürend. Die Phantasie war die Wegweiserin; sparsam erholte Erfahrungen bildeten den dürftigen Kern des innern Zusammenhanges. Diefes ist die erste Erscheinung der Naturphilosophie. In solcher Zeit, wo alles unter einander lag, konnte Niemand an den Unterschied zwischen Physik und Metaphysik denken, und die Naturphilosophie in diesem ersten Ursprunge vertrat eigentlich die Stelle der letztern. Aber was bleibt der Naturphilosophie noch übrig, wofern einmal die Physik sich erhebt, im Gegensatze der Metaphysik? Man hatte kaum diesen Unterschied festgesetzt, als die Naturphilosophie sich sogleich in die Metaphysik überstellte, von dieser Zeit

an neben der Philosophie des Geistes auftretend, bis sie nachher alles Übrige verschlang, und allein als die einzig ächte Philosophie gelten wollte. Die Naturphilosophie hatte nun einen ganz andern Charakter angenommen. War sie ehemals eigentlich nur das erste Aufwachen der Physik, so stellte sie sich jetzt über diese erhaben auf den höhern Standpunkt der Metaphysik, und der Unterschied sollte darauf beruhen, daß die Physik durch Erfahrung und Verstand (synthetisch), die Naturphilosophie oder speculative Physik aber durch die Vernunft, in Ideen (analytisch) das Wesen der Natur ergründeten, beyde gleichsam in der Mitte zusammentreffend und sich die Hände reichend. Hiemit eröffnet sich aber ein großer Kreis von Zweifeln gegen die Naturphilosophie. Wichtige Irrthümer scheinen ihr zum Grunde zu liegen, deren Vernichtung nur mit gänzlicher Aufhebung der Naturphilosophie eintreten kann.

I. Nachdem man einmal den Unterschied zwischen Physik und Metaphysik festgesetzt hat, kann man einzig darnach unterscheiden, daß in jener die sinnliche, in dieser die übersinnliche Welt behandelt wird. Sobald man daher von einer Metaphysik der Natur spricht, so will man nichts anders, als den letzten Grund der Natur, der kein sinnlicher, sondern ein übersinnlicher seyn muß, auffuchen. Da derselbe aber offenbar mit dem Geiste, dem

Ewigen, Absoluten eins ist, so kann man ja das, was nicht mehr Natur ist, auch nicht Natur, und das Philosophiren darüber nicht Naturphilosophie nennen. Vielmehr fällt alles, was über die Natur, ihrem letzten Grunde nach ausgesagt werden kann, in das Gebiet der Religionsphilosophie, wo das Verhältniß der Gottheit zur Menschheit und zur Natur betrachtet werden muß. Dieß ist aber auch das Einzige, was auf dem Standpunkt der Vernunft über die Natur ausgesagt werden kann. Denn sobald man

II. von diesem übersinnlichen Grunde abgeht, in den Kreis des Sinnlichen herabsteigend, so weiß davon die Vernunft nichts mehr. Sie hat keine Idee in diesem Gebiete, da die Idee nur der Sphäre des Übersinnlichen angehört (S. I. Abschn. §. 11). Wenn aber ohne Idee keine Wissenschaft, keine Philosophie in dem Bedingten Sinnlichen, als der eigentlichen Natur möglich ist, wenn ferner das, was über den letzten Grund der Natur ausgesagt werden kann, mit dem Übersinnlichen Eins ist, also nicht Natur, — wo ist dann eine Naturphilosophie?

„Aber welche niedrige Ansicht von der Natur! muß man denn die empirische Betrachtung hier zu Rathe ziehen? Das Ewige, das geistige Leben, das innere Prinzip muß erwogen werden, dann tritt man erst auf den

„Standpunkt, auf welchem man gewiss ein
„Verfechter der Naturphilosophie wird!!“

Ich muß aber gestehen, daß ich nicht den geringsten Wunsch dazu fühle, diesen überhohen Standpunkt zu erreichen. Denn es läßt sich leicht zeigen, daß man erst zur vollkommenen Vermischung der Natur und des Geistes und also auch den daraus nothwendig hervorgehenden Absurditäten gelangen muß, ehe man, wenn anders konsequent, dahin kommt. Sobald nämlich das Verhältniß der Unterordnung angenommen wird, so gehört die Idee nothwendig wie überhaupt alle Offenbarungen der Vernunft, der geistigen Sphäre an, und man kommt nothwendig auf die gestellte Behauptung. Erst wenn man Natur und Geist koordinirt, den Unterschied zwischen beyden aufhebt, kann man von Natur-Ideen, und damit von Naturphilosophie sprechen (S. I. Abschn. §. 11).

III. An die Stelle der Ideen treten offenbar nur Bilder, die durch die Phantasie sich hervordrängen, und die vorkommenden Gleichnisse eignen das Ganze zu einem prosaischen Gedichte, aber nicht zu einer philosophischen Untersuchung. Sie haben also a) nicht den Werth der Philosophie, da sie ohne Ideen — unphilosophisch sind, b) keinen vollkommen poetischen Werth, c) keinen verständigen, da der Verstand ohnehin ganz verdrängt ist, d) keinen Werth der Erfahrung, die sie nur verhüllen und ins Blaue führen.

Wie viel thut sich nicht ein Naturphilosoph darauf zu Gute, wenn er sagt: „die Gebeine im Menschen seyen die Gebirge der Erde, das Geblüt dessen Meer etc.“, um daraus den Mikrokosmos zu erweisen. Allein was hat man denn damit gewonnen? Nichts, gar nichts, als bloße Vergleichen, die zur Poesie, aber nie zur Philosophie führen können! Je mehr Einbildungskraft und Phantasie man demnach hätte, ein desto größerer Naturphilosoph wäre man, und nach den Erscheinungen unserer Zeit möchte man gar sagen, je phantastischer und toller und unsinniger Jemand ist! Es gäbe Produkte genug, an die man dabey erinnern möchte, und von denen immer eines das andere an Kühnheit übertrifft.

Da die Phantasie keinen festen Punkt kennt und hat, wenn sie nicht von der Vernunft ausgeht, und durch den Verstand geregelt ist, folglich auch kein Kriterion für die Wahrheit besitzt, so muß jeder eine Naturphilosophie aufstellen können, die mit der andern auch gar nichts gemein hat, wenn er nur Phantasie genug besitzt, alles Vorhandene in Bildern zu geben.

IV. Alles Wahre und Wirkliche, was in der Naturphilosophie liegt, ist nicht durch sie aufgefunden, sondern aus der Erfahrung in sie übergetragen. Man suche z. B. in der Naturphilosophie die vor Entdeckung des Magnetis-

mu

mus geboren wurden, ob man darin etwas von demselben findet. Jetzt muß es freylich unschwer seyn, in das gemachte Bildergerüste den Magnetismus einzupappen, so daß es den unkundigen Beurtheiler täuscht, als wäre er eben aus der schöpferischen Werkstätte der Naturphilosophie frisch und neu hervorgekommen. Die bisherigen Naturphilosophien haben auf gleiche Art z. B. sieben Farben konstituiert. Warum? — Weil die Erfahrung so viele ausgemittelt hatte. Kaum werden wir jetzt auf dem Wege dieser letztern gewiß geworden seyn, daß es nur 3 Urfarben gebe, so ist leicht zu wetten, daß die Naturphilosophie in einem neuen Systeme auch wieder 3 Farben konstruiren.

Oder welche große Wahrheit hat denn die Spekulation in diesem Gebiete ausgemittelt? Gebührt nicht allein dem Physiker und Mathematiker alles Verdienst der Entdeckungen und Empfindungen darin? Was hilft es, wenn mir ein Naturphilosoph nach seiner Konstruktion beweist, die Planeten seyen geronnene Farben, oder der Elektrizismus sey Gott als die Dyas, und dgl. Unsinn, oder wenn einer nach einer beliebigen Ummodlung der Sprache, Insekten Kerven, Hühner Schneckenvögel u. dgl. nennt? Ist es nicht äußerst leichtes Spiel, gerade das Gegentheil zu erweisen, wenn man sich die unverdienstliche Mühe machen wollte, zusammen zu stoppeln, Bilder zu häufen, Worte zu

verdrehen etc.? So erscheint die Naturphilosophie wahrhaft nicht anders als ein Guckkasten, in welchem die hineingelegten, nach der Erfahrung erhaltenen Kenntnisse durch die bildreichen Gläser der Phantasie beschaut werden, und mit (für ungeübte Seher) unsichtbaren Fäden verkettet sind! Eine neue Art von Alchymie die das Gold der Erfahrung in den Schmelztiegel wirft, mit ihren Bildern versetzt, und das so gewonnene Produkt für eigene Arbeit ausgeben möchte!

V. Es giebt aber noch einen sehr gewichtigen Einwurf, der wohl schwerlich zu lösen ist, wenn man auch eine Naturphilosophie aus andern Gründen zugäbe. Die Naturphilosophen nämlich leiten alles individuelle Leben, geistiges oder natürliches insgesammt von einem gemeinsamen Leben ab. Abgesehen davon, daß das Leben (S. I. Absch. §. 13.) nur der geistigen Sphäre angehört, so fragt sich allein darum, ob denn irgendwo ausser dem individuellen ein Leben sey, ob also das gemeinsame Leben nicht ein bloßer Begriff, mithin leer und nichtig, kein Leben sey, kurz, ob nicht alles das mit dem nie zu lösenden Räthsel der Schöpfung zusammenhängt. Das alles mag, entgegenet man, wohl wahr seyn in Beziehung auf falsche und unächte Naturphilosophie, darin mag geschwärmt und phantastirt werden, aber — — und nun folgt eine glanzvolle Zusammen-

stellung aller erträumten Vorzüge und Eigenschaften der Naturphilosophie! Allein dadurch ist nicht im geringsten widerlegt, was oben Nro. I. et II. behauptet ward, daß die Vernunft keine Idee von der Natur habe, und daß es folglich keine Philosophie der Natur geben könne. Eben deßwegen liegt

VI. der Fehler nicht in äußern Umständen und äußerer Behandlung, sondern in dem Wesen der Naturphilosophie selbst, und man ist mit voller Konsequenz dahin gekommen, wohin die Naturphilosophie in unsern Tagen gerathen ist. Denn wo weder Vernunft noch Erfahrung leitet, der Verstand nicht regelt, da artet die Phantasie in Schwärmereyen und den lächerlichsten Unsinn aus. Überlegt man diese sechs Punkte ohne Vorurtheil, so scheint das Gebäude der Naturphilosophie schwankend, auf losen Sand der Phantasie gebaut, es wird wünschenswerth, sich dem Wahne einer Wissenschaft zu entschlagen, die nicht existirt, deren Wahrheit nicht ihr Werk, deren Gebäude ohne Kriterion, deren Bestehen ohne Zweck und Werth ist. Alles was im Gebiete der Physik geleistet werden soll, muß und kann einzig durch Verstand und Erfahrung geschehen. Was diese beyde nicht leisten und nicht leisten können, enträthfelt kein Schwärmen und Spielen regelloser Spekulation. Mit dem Menschen, mit seinem Geiste beginnt die Philosophie des

Geistes — ein unübersehbares nie vollendet begrenztes Gebiet.

Wer mit forschendem Geiste, mit besonnener Untersuchung es bearbeitet, wird den Verlust nicht missen, den er dadurch erlitten, daß er den Wahn der Naturphilosophie zerfläut hat.

§. 31.

Mit dem Leben und seinen Offenbarungen, (S. I. Absch. §. 13) beginnt die Geschichte (S. III. Absch. §. 28). Nothwendig stellt sie also auch die Wissenschaft der Wissenschaften, der Philosophie sich zur Seite. Ist es überhaupt ausgemacht, daß Kenntniß der Geschichte ein nothwendiges Erforderniß zur wahren Einsicht in das Leben, in Wissenschaft oder Kunst sey; so gilt dieß ganz vorzüglich von der Philosophie. Nur durch die Geschichte allein ist die Möglichkeit des Fortschreitens gegeben mit der gehörigen Aneignung dessen, was sich durch und durch als wahr bewährt hat, mit der Verbesserung des Falschen und Irrigen. Geschichte, als das zweyte Element des ächten Weges zur Philosophie, wie zu jeder Wissenschaft überhaupt ist es auch hier, die einerseits vor Eigendünkel und Hochmuth bewahrt, anderer Seits zu neuer Thätigkeit anspornt. Wie aber die Philosophie für jeden Menschen vom höchsten Interesse seyn soll, so muß auch ihre Ge-

schichte vor jeder andern dem Menschen ganz vorzüglich am Herzen liegen. In ihr lernt man die Menschheit nach ihrer höchsten Richtung kennen; man sieht, wohin ihr Ziel und Zweck steht, am deutlichsten; man findet, was das Wahre und Unveränderliche, und was die Form, das Veränderliche sey. Herrlich ist es da zu schauen, welche Denkmäler die größten Männer dem Höchsten der Menschheit gesetzt haben, die Würde derselben erscheint im höchsten Glanze. Da erfährt man, daß die Philosophie von Innen stammt, kein Fund des Zufalls, keine äußere Aneignung sey; daß sie mit der Menschheit anfang, mit ihr untergehen, nie enden kann und nie beendigt werden wird. Aber in dem Grade, als dieses Studium herrlich und vortrefflich ist, und die reichste Ausbeute gewährt, in dem Grade ist es auch schwierig und mühevoll. — Folgende allgemeine Regeln, die aus der bisherigen Betrachtung des Wesens und der Form sich ergeben, scheinen den ächten Gang dabey zu bezeichnen. 1) Man betrachte jede einzelne Erscheinung ohne irgend ein Vorurtheil der Mangelhaftigkeit oder der Vollendung. 2) Man suche den Standpunkt derselben zu bestimmen nach dem Vorhanden- seyn oder dem Fehlen des Wesens. 3) Man unterscheide Wesen und Form, damit man nicht wegen eines Mißgriffes in der Form das Ächte des Wesens verkenne, oder im Gegentheile wegen der ausgezeichneten Form das Irrige und

Falsche des Wesens übersehe. 4) Man lege seine Meynung nicht der fremden geschichtlichen unter, und behalte immer das Kriterion der ächten und wahren Philosophie (S. III. Abschn. §. 27) im Auge.

Soll aber die Geschichte der Philosophie den ihr wahrhaft vorgesetzten Zweck erreichen, so muß sie den ersten Keim der Philosophie in seiner Entwicklung aufspüren, und die daraus hervorgehende Fortbildung nach dem wirklichen, nicht nach aufgedrungenen konstruirten Momenten und Gesetzen aufzeigen. Die Philosophie ist immerwährend in freyem Geiste fortgeschritten, keinem mechanischen Gange unterworfen. Wo ein Genie mit Kraft ihr Wesen erfasste, hat sie wieder eine neue Bildung gewonnen; und waren gleich äußere Umstände einflußreich, so muß doch immer der freye Geist, dem sie entsprossen, darüber nicht mißkannt werden. Deshwegen ist die Epochen-Abtheilung nicht so willkürlich und darf nicht, wie es gar oft bey der Geschichte überhaupt der Fall war, nach individuellen Ansichten abgemarkt werden: sondern es sind die bestimmten Momente in ihr selbst aufzufuchen, nach welchen sie eine verschiedene Wendung und eine neue Richtung genommen. Solche äußere Formeln, nach denen sie in neuerer Zeit konstruirt ward, heben die innere Lebendigkeit und das freye Wirken ganz auf,

und stellen sie in einem ihr fremden Gewande dar. Was die Menschheit erschuf, daran darf nicht der einzelne Mensch nach seiner individuellen Ansicht meistern und modeln. Daraus sieht man auch leicht, daß nicht willkürlich bey einem Volke begonnen werden darf, sondern daß der erste Funke, wie er nur kenntlich bezeichnet ist, aufgegriffen werden muß. Eben darum ist es auch ganz falsch, wenn man mit unserer Zeit als der sogenannten vollendeten oder erklärten Einheit die Geschichte schliessen will. Die Geschichte ist, wie die Philosophie nie beendigt, und geht immer fort, so lange die Menschheit dauert.

Geschichte der Philosophie ist die Darstellung der zeitlichen Entwicklungen des in der Idee geoffenbarten, und in der Form des Begriffes ausgesprochenen Absoluten.

§. 32.

Fasst man den Inhalt der ganzen Abhandlung zusammen, so erscheint die Philosophie, ausgehend von dem vernünftigen Standpunkte, dem lebendigen Prinzip, als das Absolute in der Form des Systems. Das Wesen ist die Idee, die Form der hinzukommende Begriff. Vernunft und Verstand sind die beyden Vermögen, durch die sie bedingt ist. Der Philosoph muß

zuvörderst das Leben besitzen, und dann seine Offenbarungen in Wissenschaft und Kunst sich aneignen. Die Aufgabe aller Philosophie überhaupt ist, zur Weisheit zu führen, und der Philosophie als Wissenschaft insbesondere, die vier Ideen der Menschheit systematisch zu entwickeln. Die Weisheit ist der Endzweck der Menschheit, und besteht in der Einigung des Lebens, der Wissenschaft und der Kunst.

V e r b e s s e r u n g e n .

Seite 5. Z. 10. v. o. l. Bestreblsamkeit st. Beredsamkeit

— 17. — 16. v. o. l. Laert st. Laeret

— 25. — 13. v. o. l. Gundling st. Gudiing

— 30. — 13. v. o. Lebens st. Liebens

— 31. — 20. v. o. l. regeln st. ergeben

— 37. — 10. v. u. l. allein st. allem

— 53. — 7. v. o. l. gerade st. beyde

— 56. — 15. v. o. l. §. 29. st. §. 28.

— 69. — 1. v. o. l. Abschnitt st. Abschnitt.

— 84. — 10. v. o. l. von st. vor

— 109. — 9. v. u. l. er st. es

Bey der Entfernung des Verfassers vom Druckorte mögen sich wohl noch mehrere andere unerhebliche Druckfehler eingeschlichen haben, die der theilnehmende Leser selbst im Vorbeygehen verbessern mag.

der Menschheit

an die

Fluth und

Wasser

haben

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

den

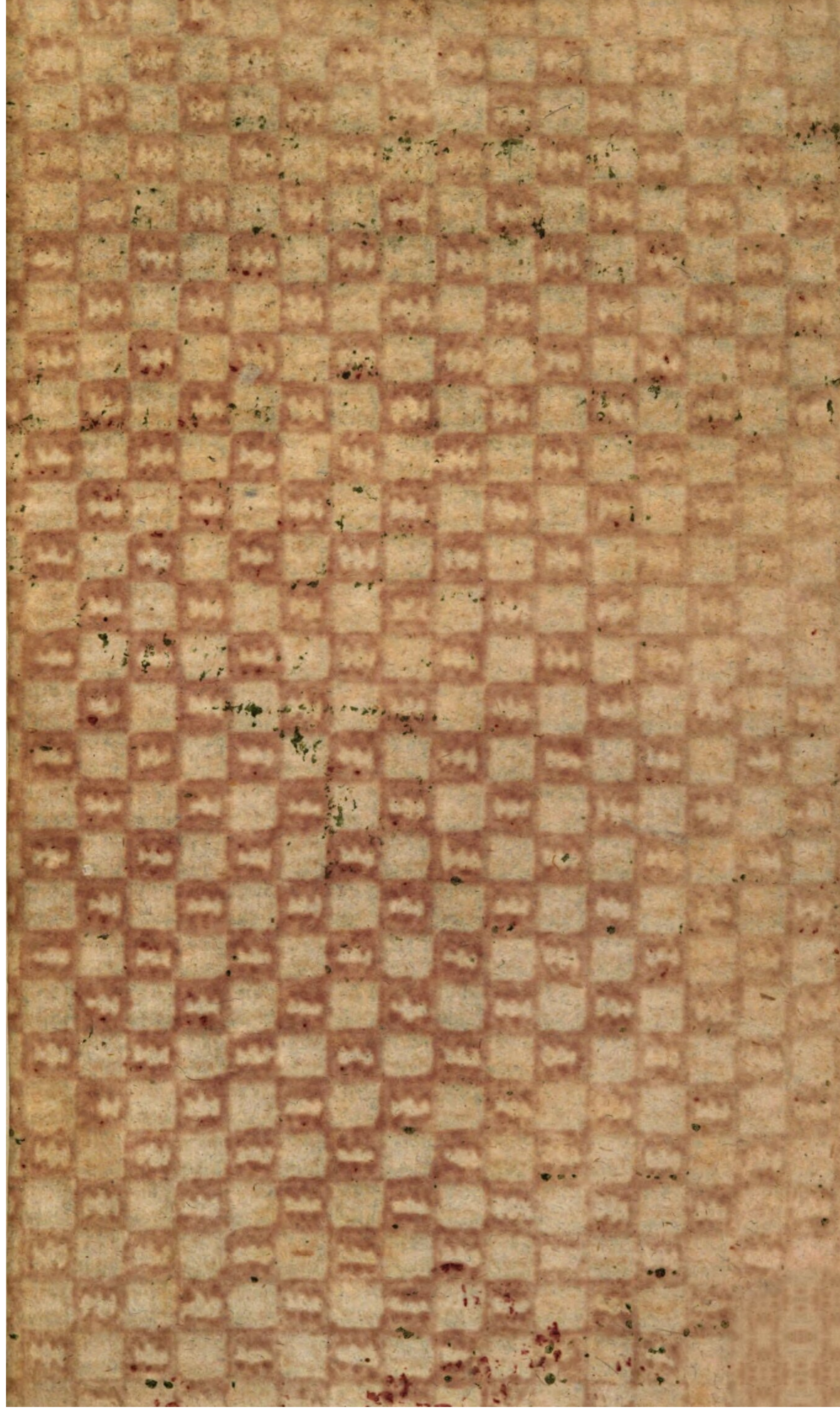
den

den

den

den

den







Wening-Ingenheim, Johann Nepomuk <<von>>,

Über das Verhältniss des Wesens zur Form in der Philosophie Eine gekrönte
Preisschrift

Landshut 1811

Ph.u. 543 q

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047312-5